T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

OSMANLI FELSEFE TARİHİ VE BİLİM TARİHİNE MATERYALİST BİR BAKIŞ: BAHA TEVFİK

Yüksek Lisans Tezi

Oğuz TIRPANLI

Ankara-2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE(BİLİM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

OSMANLI FELSEFE TARİHİ VE BİLİM TARİHİNE MATERYALİST BİR BAKIŞ: BAHA TEVFİK

Yüksek Lisans Tezi

Oğuz TIRPANLI

Tez Danışmanı
Doç.Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Ankara-2008

İÇİNDEKİLER

1. SUNUŞ

Osmanlı felsefesi ve bilimi Osmanlı toplumunun "temel"inin bir ürünüdür. Temelden kastım üretim tarzıdır. Felsefe ve bilim ise Osmanlı'nın üretim tarzına göre şekillenmiş "üstyapı" öğeleridir. Üstyapı'dan kastımı "sosyal aktiviteyi organize eden araçlar bütünü" olarak algılamak daha doğru olabilir. Benim iddiamda da felsefe ve bilim, toplumun temeline göre biçimlenmiş sosyal aktiviteyi orgazine eden araçlardan sadece ikisidir. Ben bu tezde, XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmine, Baha Tevfik'e (1881-1914) ve Ahmed Nebil ile birlikte Büchner'den çevirdikleri *Madde ve Kuvvet* adlı kitaba temel-üstyapı kavramlarını kullanarak tarihsel materyalist teoriyle baktım ve Baha Tevfik'lerin materyalizmini materyalist bir şekilde açıklamak iddiasındayım.

Şerif Mardin'in (d.1927) iddia ettiği gibi fikirlerin tarihinde "sanki açıklanamayan bir yan"ın olduğunu, "sanki kendi başlarına, özerk olarak tarihte bir iz"[1] bıraktıklarını düşünmüyorum. Üstelik bir bilim adamının "sanki" gibi ifadelerle konuşmasını, "sanki"cilik yaparak teori seçmesini doğru bulmuyorum. "Felsefenin iç sistematiğine büyük öncelik veren" ve "belirli bir öğretinin siyasal sistemler içinde belirecek pratik sonuçlarını bu öğretinin iç mantığından" çıkarmanın mümkün olduğunu iddia eden "Klasik Siyasi Fikirler Tarihi Disiplini"nin (biz klasik fikirler tarihi de diyebiliriz) yetersiz olduğunu düşünüyorum.[2] Yine Mardin'in iddia ettiği gibi Weber'in farklı bir fikirler tarihi anlayışına sahip olduğunu düşünmüyorum; çünkü O'nun sistemi de fikirlerin temeline en sonunda idealist öğeleri koymakta, fikirleri fikirlerden çıkarmaya çalışmaktadır. Materyalist iddiamdan dolayı, felsefe ve bilim tarihinin Marx'ın (1818-1883) ve Manheim'ın (1893-1947) yorumlarıyla daha iyi açıklanabileceği düşünüyorum. Manheim, Mardin'in de iddia ettiği gibi, fikirlerin sadece sınıfların ürünü olmadığını aynı zamanda "toplumun bir bütün haldeki yapısının"[3] ürünü olduğu tezini gerçeğe en yakın tez olarak almak zorundayım. Fakat burada muğlak kalan şey, "toplumun bir bütün haldeki yapısı"nın ne olduğudur ve bu sebeple ilk önce Marx'a, Marx'ın ilk elden yazılmış orjinal kaynaklarına başvurmak zorundayız. Marx'ı derin olarak anlayamamanın Osmanlı'nın geleneksel pragmatik anlayışını aşamamasının[4] bir sonucu olarak görmüyorum ve eğer Marx'ı derin olarak anlamak istiyorsak O'nu okuyup,

---

[1] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri,* 13. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s.10.

[2] Mardin, a.g.e., s.11.

[3] Mardin, a.g.e., s.27.

[4] Mardin, a.g.e., s.17.

kendi problemlerimiz için yeni baştan düşünmeye başlamamız gerektiği kanısındayım. Bu tez aynı zamanda bu düşüncenin bir ürünüdür.

Burada, materyalist tarih anlayışı üzerine iddia edilen bir yanlış anlamayı hemen gidermek istiyorum. Bence, materyalist tarih anlayışı ekonominin ideolojiyi belirlediği bir tarih anlayışı değildir. Ancak böyle bir anlayış, katıksız ekonomistlerde bulunabilir. Eğer Marx'ın özgün kaynakları okunursa, iktisadın değil, insanın doğa ile olan ilişkisinin zorunlu yönlerinin ideolojiyi belirlediğini söylemek daha doğru olur. Marx'ın özellikle iktisat üzerinde durmasının sebebini ise insanın doğa ile kurduğu zorunlu ilişkiyi üretim ilişkisi kabul ederek, kapitalizmin bir çözümlenmesini yapmaya çalışması olarak görebiliriz. Yine burada Gordon Childe'ın (1892-1957) yapmış olduğu materyalist tarih anlayışına katılıyorum:

> "Materyalist tarih anlayışı, ekonominin ideolojiyi belirlediğini söyler. Aynı şeyi, 'bir idelolоji uzun dönemde, varlığını ancak ekonominin takıntısız düzgün ve etkin çalışmasını kolaylaştırırsa sürdürebilir' biçiminde ortaya koymak daha güvenilir ve daha doğru olur."[5]

Giriş bölümlerinde din üzerine birkaç söz söylemek Baha Tevfik'den beri gelen geleneğimizdir. Bu geleneği burada devam ettirmek istiyorum. Din, ki bizim burada kastımız İslâmîyet'tir, "spekülatif düşüncenin uygun çerçevesi"[6] olarak kabul edilse de böyle bir bakışın yetersiz olacağını düşünüyorum. Toplumsal gelişmede spekülatif düşünebilmek için elbette dine ihtiyaç olabilir. Fakat Childe'ın da bulguladığı gibi, uzun dönemde maddi karşılığını bulamayan Tanrılar, eninde sonunda toplumlarıyla birlikte yok olacaktır:

> "İnsan topluluklarının 'yalnız ekmekle yaşayamayacakları' açıktır. Fakat eğer 'Tanrının ağzından çıkan her söz', doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, bu sözleri kutsal bulan toplumun gelişmesine ve biyolojik ve ekonomik refahını artırmaya yaramazsa, o toplum eninde sonunda Tanrısıyla birlikte yok olur. Bir toplumun fikirlerinin uzun dönemde, 'yalnızca maddenin insanların zihnindeki karşıtları ve yankıları olmasını sağlayan, bu doğal ayıklanmadır."[7]

Şerif Mardin spekülatif düşünceye İslâmîyet dininin bir çevçeve olabileceğin iddia ederken, Aydınlanma Çağının etkilerinin ise "Batı'dan alınan yeni müesseselerin zorunlu

---

[5] Childe, *Tarihte Neler Oldu,* Çev: Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel, 5. Baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul 1990, s.18.

[6] Mardin, a.g.e., s.18.

[7] Childe, a.g.e., s.17.

olarak getirdiği 'yaşam değerleri' yoluyla"[8] girdiğini söylemektedir. Spiritüalizm'in Türkiye'ye girişi üzerine bir çalışma yapan Neşet Toku'nun, Şerif Mardin ile aynı görüşleri paylaşarak yazdığı kitabında, Batıcılığın İslâmîyeti geri saydığını, çürütmek istediğini ve anti-materyalist bir felsefe olarak spiritüalizmin ise İslâmîyet'in yanında materyalizme karşı bir tepki olarak Türkiye'ye girdiğini iddia etmektedir[9]. Benim tezde bulguladıklarım bu iddialara uymamaktadır. Bir dini geri ya da ileri saymanın sığlığı bilimsel olmadığı gibi, Osmanlı toplumunun temeline (yani üretim tarzına) dayanmış bir merkezi yönetimin elinde ideolojik bir aygıt olarak duran İslâmîyet'in, spekülatif düşüncenin çerçevesi olmasının da olanaksızlığını bu tezde göstermeye çalıştım. Zaten insanlığın uygarlık tarihinde, Gordon Childe'ın dediği gibi, bilimsel değerin ilk önceleri tarihsel olarak din ile kurduğu anlamlı bir bağ yoktur:

> "Bilimin, doğrudan doğruya [büyüden] ya da dinden oluşmadığı açık seçik bellidir. Bilimin ilk başta uygulanan zanaatlardan doğduğunu ya da bu uğraşlarla eş olduğunu uzun uzun anlattık. Tedavi ya da gökbilim gibi dine bağlanılan zanaatlar ise, bilimsel değerlerden arınmıştır"[10]

Yine Şerif Mardin'in "doktor-hasta", "doktor devlet adamı-hasta devlet" analojisiyle kurmaya çalıştığı XIX. yüzyıl yenilik hareketlerinin ve hastalıkları tarihsiz algılayan tıp düşüncesinin, Türk düşüncesini tarihsizliğe ve bu tarihsizlik yoluyla da felsefesizliğe götürdüğü iddiasını[11] doğru bulmuyorum. Burada önemli olan şey, bu alglayışın betimlemesini yapmaktan çok, bu algılayışın nedenleri üzerine durmaktır. Eğer bir teorik yaklaşımla bu neden-sonuç ilişkilerini çözümlemeyeceksek bizim de bu sığ tıp anlayışından ne farkımız kalır?

En azından fark yaratabilmek ve neden-sonuç ilişkilerini teorik olarak çözümleyebilmek için tezimin Giriş bölümü, birincisi bilim tarihi literatürünün sorunlarını ve ikincisi ise Osmanlı bilim tarihi literatürünün sorunlarını inceleyen iki altbaşlıkla incelemeyi uygun gördüm. Birinci altbaşlıkta bilim tarihi yazınının genel sorunlar tartışılmaktadır. Burada, bilim tarihinin yerleşik tarihsel kurgusunu, felsefe tarihi yazınının bize getirmiş olduğu sınırları, felsefe ve bilim arasındaki spekülatif ilişkiyi, tarih teorileri açısından bilim

---

8 Mardin, a.g.e., s.20.

9 Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe,* Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s.322.

10 V.Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* Çev: Filiz Ofluoğlu, 3. Baskı, Varlık Yayınları, İstanbul 1988, s.157.

11 Mardin, a.g.e., ss.20-21.

tarihini, bilim felsefesinin bilim tarihini kavramlaştırmasını ve tarih teorileri açısından bilim tarihi kitaplarının incelemesini yapmaya çalıştım. Elbette bu sadece giriş mahiyetinde oldu. Daha esaslı bir eleştiriyi daha kapsamlı bir çalışmada, daha derin okumalarla yapmak gerektiğinin farkındayım. Osmanlı bilim tarihi literatürüne ait sorunların tartışıldığı ikinci altbaşlıkta ise, bilim tarihi yazınımızdaki, dahili ve harici tarih tartışmasını, "... miş olsaydı" edebiyatını, teorisizliği, etmenler/nedenler ve etkiler/sonuçlar karmaşıklığını eleştirdim. Bu kısım da çok derin bir araştırma gerektirmektedir ve benim burada yaptığım sadece temel okumalarda eleştirmek istediğim yerleri ortaya çıkarabilmektir.

Tezin üçüncü bölümü "temel-üstyapı" ilişkisinin açıklanmasına ayrılmıştır. Bu bölümü dört altbaşlığa ayırdım. Birincisi teorik olarak temel-üsyapı ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğini anlatmaktadır. İkincisini temel-üsyapı ilişkisinin bilim tarihi yazınındaki eleştirilerine ayırdım. Üçüncü altbaşlık Osmanlı toplumu üzerine kısa bir denedemedir. Ben bu başlık altında temel-üstapı ilişkisinin Osmanlı toplumu için nasıl düşünülmesi gerektiğini ortaya çıkarmaya çalıştım. Osmanlının üretim tarzı ve sosyal formasyonu bu başlık altında ele alınmıştır. XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi için yaptığım çalışmanın beni Osmanlı felsefesi ve bilimi üzerine götürdüğü ileri ve çapraz okumaları ise temel-üstyapı bağlamında dördüncü altbaşlıkta eleştirerek ele aldım.

Tezin dördüncü bölümü XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmine materyalist bir bakışın ürünüdür. Bu bölümü yazdıktan sonra, itiraf etmeliyim ki, materyalist olmadığımı anladım. Bu bölümün birinci altbaşlığında bahsettiğim Batı materyalizmi ölçülerine göre materyalist olmamazın hiçbir anlamı yok; çünkü kendi kavramlarımızla, kavrayışımızla ve kavramlaştırmalarımızla hesaplaşmadan yapılan bir materyalizmin bu topluma ve bize ait olmadığını düşünüyorum. Muhasebesini yapmak zorunda olduğumuz kavramları tartıştığım dördüncü bölümün ikinci altbaşlığında Baha Tevfik'i tarihsel olarak hazırlayan kavram mutfağınının bir tasvirini vermeye çalıştım. Bu tasvire ve materyalist tarih anlayışına göre, Baha Tevfik'in yazılarını ve zihniyetini üçüncü altbaşlıkta inceledim. Bu bölümün dördüncü altbaşlığı *Madde ve Kuvvet*'e ayrılmıştır. Elbette, bu eserin etkilerini ortaya çıkarabilmek için o dönemin tüm yazılarını ve kitaplarını okumak ve bu esere göre bir "citation index" çıkarmak gerektiğini biliyorum. Sadece bunlarla kalmayıp, bu eserin geçtiği yerlerde materyalizmin etkilerini de görmek gerekir.

"Sentez olmayı arzu"layıp en sonunda “bileşik bir yanılgı” olmaktan korkuyorum.[12] Bilim sistemleştirilmiş pozitif bilgi olarak tanımlanırsa; birikir ve gelişir; sonuç olarak bilim tarihi insanlığın tarihi olur[13]. İnsanlık tarihinin yeniden, büyük bir sentezle ve insanı merkeze alarak yazılması gerektiğine inanıyorum.

Bu çalışmayı yaparken bana yardımcı olan, saf ve çocukça sorduğum tüm sorulara sabırla cevap veren ve bana ısrarla bilim öğretmeye çalışan DTCF Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Bilim Dalı’nın yürekli ve güzel hocalarına; beni sabırla dinleyip katlanan, felsefe ve bilim üzerine ısrarla konuşup tartışarak beni hazırlayıp yetiştirmesinin yanı sıra insanlığını ve hocalığını çok kıymetli bulduğum danışmanım Hüseyin Gazi Topdemir’e teşekkür ederim.

25 Kasım 2008, Ankara

---

[12] Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti,* Çev: Ahmet Kardam, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 1999, s.125.

[13] George Sarton, *Bilim Tarihinde Yöntem,* Der: Remzi Demir, 1. Baskı, Doruk Yayımcılık, Ankara 1997, s. 80.

2. GİRİŞ

2.1. BİLİM TARİHİ LİTERATÜRÜNÜN SORUNLARI

Doğa ve tarih bilimcileri "sonuçlar çıkarmak ve ilerlemeye müsait bir bilgi sistemi inşa etmek için" topladığı verileri "gerektiği biçimde" kurgularlar.[14] Şimdiye kadar, felsefe tarihi ve bilim tarihi kitaplarında "gerektiği biçimde" yapılan kurgular iki gruba ayrılabilir. Birincisi, düşünürlerin kronolojik olarak sıralanmasıdır.[15] Bu tip kurgularda düşünürler kronolojik tarih sırasına göre ele alınır. Sonraki düşünür, önceki düşünürün bir sonucu olarak ortaya çıkar ve değerlendirilir. İkincisi düşüncelerin kronolojik sıralanmasıdır. Bu kurguda bilim insanları ve filozoflar belirli düşüncelerin içinde gruplanırlar. Bu tip kurgularda da düşünceler, düşünürlerin veya düşüncelerin ürünleridir. İki kurgu arasındaki tek fark düşünceleri ön plana çıkaran kurguda dönemin etmenleri (örneğin sanayi, ticaret, düşünceyi üretenin psikolojisi vb.) belirleyici olmamak şartıyla düşünceleri etkiler. Fakat her iki kurguda da esas olan düşüncelerdir; bir düşüncenin sonuç olarak başka bir düşünceden çıktığı tezidir.

Oysa bilim ve felsefenin kendi gerçekleri vardır. Bu gerçek, ait olduğu kendi toplumu ve tarihidir. Korsch'un da iddia ettiği gibi, XIX. yüzyılın ortasından bu yana burjuva felsefesi kendi gerçeğinden kopmuştur; salt felsefe ve felsefe tarihi konusundaki araştırma yöntemine geri dönmüştür.[16] Felsefeyi felsefeden, düşünceyi düşünceden, bilimi bilimden doğurtmuştur. Bu sebeple felsefe tarihi ve bilim tarihi kişilerin ya da düşüncelerin kronolojisi haline gelmiştir. Felsefe ve bilim tarihi, belli ilişkiler içinde felsefenin ve bilimin nasıl gerçekleştiğini bize anlatırlar. Fakat ilişkilerin kendisini, bizzat bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini anlatmazlar. O halde, yapılacak ilk iş, birbirinden farklı olmayan bu iki kurguyu da eleştirmektir ve felsefe ve bilim tarihine bu iki kurgunun dışında başka bir kurgu ile yaklaşabilmektir.

Bu türden tarihsel kurgulara yapılacak ilk eleştiri, bu kurgularla yazılmış bilim tarihi metinlerinde konu edilen nesnelerin insan pratiğinden kopuk olarak algılanmasıdır. Sanki felsefenin ve bilimin uğraştığı nesneler (bu nesneler düşünceler de olabilir) tamamıyla

---

[14] Sarton, a.g.e., s. 85.

[15] Bu türden bilim tarihi yazınına örnek olarak bkz.: Barry Gower, *Scientific Method: An Historical and Philosophical Introduction,* 1. Baskı, Routletge Press, London 1997.

[16] Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe,* Çev: Yılmaz Öner, 1. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul 1991, s. 39.

insan pratiğinden kopuk olarak algılanmaktadır. Burada eşya ile nesne arasında bir ayrım yapılmamaktadır.[17] Hâlbuki felsefenin ve bilimin konuları nesnelerdir. Daha da açıkça söylersek, insanlaşmış şeylerdir. İster elle tutulur maddi bir gerçeklik olsun, ister soyut bir kavram olsun öznesinden, yani insandan kopuk bir nesne mümkün değildir. Eğer nesne insandan koparılırsa "şey"leşir; insana yabancılaşır. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birincisinde, bir nesnenin sadece nesnenin biçimi olarak ele alınmaması gerektiğini; nesnenin duyumsal insan faaliyeti olduğunu; pratik olduğunu iddia eder[18]. Yani, felsefe ve bilim tarihi, insandan kopuk bir bilim nesnesi ya da insandan kopuk bir düşünceyi konu edinemez. Kronolojik olarak insanı konu alsa bile, insan sadece duyumsal nesne de değildir.[19] Çünkü duyumsal nesne, duyumsal insan faaliyettir; pratiktir. Bu pratik gerçek tarihsel insanı, daha açık bir deyimle kendini yaratan insanı ortaya çıkarır.[20] Dolayısıyla gerçek insan faaliyetinden ve gerçek tarihsel insandan kopmuş düşünceler veya bilim nesneleri mümkün değildir. Bunların kendilerine özel, kendilerini kendilerinden çıkaran tarihleri olamaz. Bu sebeple, bir düşüncenin ya da bir bilim nesnesinin insanın pratiğinden kopuk bir tarihi de olamaz. Kategorilerin insan pratiğinden koparılması ve tarihsel hareketinden boşanması ile saf aklın, daha Osmanlıca tabiriyle "akl-ı mahz"ın,hareketinden başka elimizde bir şey kalmaz:

> "... üretim ilişkilerinin tarihsel hareketinin, ki kategoriler bunun teorik ifadesinden ibarettirler, peşini bıraktığımız an, bu kategorilerin içinde fikirlerden, gerçek ilişkilerden bağımsız kendiliğindenci düşüncelerden başka bir şey görmek

---

[17] Batı dillerinde "object" Latince "ab" (karşı, "against") + "jacare" (fırlatmak, "to throw") kökünden gelir. "Subject" ise yine Latince "sub" (altında, "under") + "jacare" kökünden gelmektedir. Yani nesne (object) "bir şeye karşı fırlatılan", özne (subject) "fırlatılanın altında kalan" demektir. Yorumuma göre, eğer özneyi insan olarak kabul edersek, eşya (thing, matter) insana doğru geldikçe nesneleşmekte, insan kendisine gelen eşya tarafından belirlendikçe özneleşmektedir. Türkçede türetilmiş özne-nesne ikilisi, Latince "jacare"olan kökü anıştırmadığı için eksik anlam ifade etmektedir. TDK'nin Güncel Türkçe Sözlüğünde felsefe anlamı düşünülerek nesne, "öznenin dışında kalan her konu, obje" olarak tanımlanmıştır. Fakat bu tanım da "object" kelimesinin felsefi anlamını tam olarak göstermemektedir. Çünkü "object" Latince kökü itibarıyla "subject"in dışında kalanları değil, "subject"e doğru gelenleri ifade etmektedir. Kaldi ki "subject"in dışında sadece "object" değil, nesneleşmemiş şeyler (matter, thing) de bulunabilir.

[18] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi,* Çev: Sevim Belli, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 2004, s. 21.

[19] Marx ve Engels, a.g.e., s. 51.

[20] Marx ve Engels, a.g.e., s. 49.

> istediğimiz an, bu düşüncelerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız."[21]

İkincisi, bu kurgular örtük bir biçimde salt düşünce alanında ilerlemenin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Oysa bilinç maddi bir gerçekliğe dayanılarak üretilir.Yani bilinç türemiştir. Bilim tarihi metinlerinde türemiş bu bilincin ilerlemesi için, maddi bir gerçeklikten değil yine bilincin kendisinden, yani eleştirel bilinçten yararlanılır. Halbuki salt düşünce alanında ilerleme olmadığı gibi[22], salt eleştirel düşünce de ilerlemenin bir aracı olamaz. Çünkü eleştirel bilinç ya başka bir bilinç demektir, işe yaramaz; ya da kutsallaştırarak ortadan kaldırır. Ayrıca eleştirel bilinçle ilerleme çabası, eleştirel bilinçten önce başka bir bilinci de gerektirir. Böylece herşey bilinçten türetilmiş olur. Oysa düşünce alanında ilerlemeyi gösterebilmenin tek yolu, felsefe ve bilim ile gerçeklik arasında kurulan bağın anlaşılmasından geçer. Bu aynı zamanda eleştiri ile maddi ortam arasındaki bağ demektir.[23] Fikirler, anlayışlar ve bilinçler maddi faaliyete, maddi ilişkiye ve gerçek yaşamın diline bağlıdır. Sonuç olarak, gerçeklik resmedildiği zaman, bağımsız bir dal olarak felsefe varoluş ortamını yitirir.[24] Birbirini izleyen düşünceler için Marx aşağıdaki tespiti yapmaktadır:

> "Tarih felsefesi, böylece, felsefe tarihinden, kendi felsefesinin tarihinden başka bir şey değildir. Artık 'tarih sırasına uygun bir tarih' yok, 'kavrayışta birbirin izleyen düşünceler' vardır. O, düşünce hareketi ile dünyayı inşa ettiğini sanıyor, oysa herkesin kafasının içinde varolan düşünceleri yalnızca sistematik olarak yeniden inşa etmekle ve multak yönteme göre sınıflandırmakla kalıyor."[25]

Üçüncü olarak, bu türden kurgular bilinci toplumsal bir ürün olarak görmemekte, filozofların ve bilim insanlarının yeteneklerine, düşünce güçlerine, psikolojilerine ya da beyin güçlerine bağlamaktadır. Geleneksel olarak felsefe tarihinde ve bilim tarihinde bilinç, insanın iradi olarak yüklendiği ortak bir ülküdür. Oysa felsefe ve bilim olarak bilinç, ortak bir ülküden çok, toplumsal bir üründür. Yani, bilinç bir bilim insanının veya bir filozofun kendi isteği ile yüklediği ortak bir ülkünün bilinci olamaz. Zaten felsefe tarihinin ve bilim tarihinin nesneleri olarak felsefe ve bilim, bireyin felsefesi ve bilimi uğraşmaz; onda bireyin kendine özgülüğünden çok, türün kendine özgülüğü ele alınır. Kaldi ki bilinç, toplumsal

---

[21] Marx, a.g.e., s.105.

[22] Marx ve Engels, a.g.e., s. 34-35.

[23] Marx ve Engels, a.g.e., s. 36-38.

[24] Marx ve Engels, a.g.e., s. 44-47.

[25] Marx, a.g.e., s.108.

bilinç olarak veya tür olarak insanın sahip olduğu doğa bilincinin sonucu olarak ortaya çıkar. Tür olarak insanın sahip olduğu doğa bilinci, ancak doğa ile kurulan zorunlu maddi ilişkilerden veya insanın doğa ile pratiğinden ortaya çıkar. Böylece doğa bilinci, Marx'ın deyimiyle, toplumsal bilincin de ön koşuludur.[26] Sonuçta, bugün felsefe tarihçilerinin ve bilim tarihçilerinin düşündükleri gibi, düşüncelerden, ortak ülkülerden ve çözülmemiş problemlerden pratik doğmaz; maddi pratikten düşüncenin biçimleri çıkar.[27] Bunun yanında, bilinç, bilinçli varlıktır; bu sebeple bilinçli varlığın kendisinden de bilinç koparılamaz.[28] Marx aşağıdaki alıntıda bilincin bireyden koparılmasıyla ortaya çıkan tarihsel bakışı özetlemektedir:

> "Artık işbölümüne bağımlı olmayan bireyleri filozoflar, düşüncel olarak İnsan adı altında tasarımlamışlar ve geliştirmiş bulunduğumuz bütün bu süreci İnsanın gelişimi olarak adlandırmışlardır; o kadar ki, geçmiş tarihin her evresinde insan mevcut olan bireylerin yerine konmuş ve tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir. Bunun için, bütün süreç insanın kendine yabancılaşması süreci olarak anlaşılmıştır ve bu da, esas olarak, daha sonraki dönemin sıradan bireyinin, daha önceki dönemin sıradan bireyinin yerine konmuş olması, daha sonraki bilincin daha önceki bireylere yüklenmiş olması olgusundan ileri gelmektedir. Bir çırpıda gerçek koşullardan soyutlanan bu altüst oluş sayesinde, tüm tarihi, bilincin gelişme süreci haline getirmek mümkün oldu."[29]

Tarihsel olarak insan işbölümünden koptuğu zaman veya üretici bir gücün aktörü olmadığı zaman tamamıyla düşünsel olarak tasarımlanabilir hale gelmiştir. Bu insan tasarımları, tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir. Bu sebeple, tarihin belirli bir dönemi için tasarımlanmış bir insan, sonraki dönemler için daha önceki tasarımına yabancılaştırılarak ilerletilmiştir. Böylece tarih düşünsel olarak tasarımlarından ibaret olan insanların dönemler boyunca birbirine yabancılaştırılarak geliştirilmesi haline dönüşmüştür. Aşağıdaki alıntı da tasarımlanmış insanın tarih dönemleri boyunca nasıl anlaşıldığını formüle etmektedir:

> "Eğer felsefi açıdan, bireylerin gelişmesi, tarihsel olarak birbiri ardına gelen toplum katlarının ve sınıfların ortak koşulları içinde ve bu olgunun bireylere dayatılan genel tasarımları içinde dikkate alınırsa, gerçekten, Cinsin ya da İnsanın bu bireyler içinde geliştikleri ya da bu bireylerin İnsanı geliştirmiş oldukları sanılabilir; tarihe büyük hakaretlerle bulunan hayali görüş. O zaman bu çeşitli katmanlar ve çeşitli

[26] Marx ve Engels, a.g.e., s. 55-56.

[27] Marx ve Engels, a.g.e., s. 68.

[28] Marx ve Engels, a.g.e., s. 45.

[29] Marx ve Engels, a.g.e., s. 113.

> sınıflar, genel ifadenin özel belirtileri olarak, Cinsin alt-bölünmeleri olarak, İnsanın gelişim evreleri olarak anlaşılabilir."[30]

Özetle, bu kurgular tamamıyla Tinin egemenliğini kabul eden idealist tarih anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu tarih anlayışı fikirleri insanlardan koparır; kendi varlığını belirleyen kavramları ve bu kavramlar tarafından tasarımlanmış düşünürleri tarihin devindirici gücü yapar:[31]

> "Tıpkı soyutlama aracılığı ile her şeyi bir mantıksal kategori haline dönüştürmemiz gibi, soyut durumda hareketi, -yalnızca biçimsel hareketin salt mantıksal formülünü- elde etmek için de değişik hareketleri bütün ayırdedici niteliklerinden soyutlamamız yeterlidir. Kişi mantıksal kategorilerde bütün şeylerin özünü buluyorsa, haketin mantıksal formülünü de, yalnızca her şeyi açıklamakla kalmayıp şeylerin hareketini de belirten mutlak yöntemi bulduğunu sanır."[32]

Karl Korsch (1886-1961) da yaklaşık aynı dertten yakınmaktadır. *Marksizm ve Felsefe* adlı kitabında, Korsch'a göre, XIX. yüzyılda (biz buna yirminci yüzyılı da ekleyebiliriz) felsefe tarihi metinleri üç sınırla karşılaşır:

Birinci sınır, pozitif bilimler ve toplumsal pratiğin ihmalidir; bunlar felsefenin yaşayan içeriğidir.[33] Felsefe tarihi için pozitif bilimlerin ve toplumsal pratiğin ihmal edildiği söylenebilir. Fakat bilim tarihi için aynı şey söylenemez. Çünkü bilim tarihi zaten içeriğini pozitif bilimlerden almaktadır; fakat biçim olarak felsefe tarihinin söylemlerini kullanmaktadır. Bunun yanı sıra, toplumsal pratik bilim tarihi kitaplarında çok açık değildir. Toplumsal pratikten kastın genel olarak bilimsel deneyleri ve bilimin üretime uygulanabilir yanlarını anlamak mümkündür. Fakat yine de bilim tarihi metinlerinde bahsedilen bu toplumsal pratik, içeriği belirlememektedir. Bilimsel düşünceye, olsa da olmasa da eklenebilen dışsal bir faktörü üstlenmektedir. Toplumsal pratik, bir toplumun kendini yeniden üretmesi için gerekli maddi koşullar ve ilişkilerdir. Bilim ve felsefe bu maddi koşulların belirleyici nedenselliği altındadır.

İkinci sınır, felsefenin yerel sınırlarıdır.[34] Örneğin Osmanlı düşüncesi için daha somutunu söylersek, XIX. yüzyılda Batı'dan gelen "Yeni Felsefe"ye karşı yerelci konumlardır. Yerelci konumlanma bir yandan Osmanlı felsefesi ile Batı felsefeleri (İngiliz,

---

[30] Marx ve Engels, a.g.e., s. 99.

[31] Marx ve Engels, a.g.e., s. 79.

[32] Marx, a.g.e., s.106.

[33] Korsch, a.g.e., s. 40.

[34] Korsch, a.g.e., s. 40.

Fransız, Alman felsefeleri gibi) arasında, diğer yandan İslâm felsefesi ile Hıristiyan felsefesi arasında oluşmuştur.[35] Yani bana göre yerelci konumlanma, Osmanlı felsefesi ve bilimi için daha işin başında aşılmış durumdadır. Bu aşma, bugün geçerliğini koruduğu biçimiyle, birbirinden etkilenen düşüncelerin somutlaşması şeklinde değildir. Çünkü bunlar bir toplumun temelini etkileyen ama belirlemeyen üstyapıyı (superstructure) oluştururlar. Gerçekte etkileşim Osmanlı'nın ve Batı'nın üretim tarzları ve sosyal formasyonları arasındadır. Yani toplumsal temeller etkileşmektedir. Bu sebeple, yerel konumlamaları dikkate alırsak düşüncelerin birbirini etkilediği ama belirlemediği kabul edilmelidir. Buradan da etkileşim halinde bulunan toplumsal temellerin birbirlerini ve düşünceleri (felsefeyi, bilimi, materyalizmi) belirlediği kabul edilir.

Üçüncü sınır, felsefe ile gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkilerin unutulmasıdır.[36] Korsch'a göre toplumsal bir durumun belirlenmesi, temel (altyapı) ile temelin belirlidiği üstyapı arasındaki ilişki ile olur. Fakat Korsch kitabında bu klasik açıklamadan ötesine geçmemiştir. Bunu daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, felsefe ve gerçeklik arasında iki tür diyalektik ilişki vardır:

1. Felsefenin ve bilimin diğer üstyapılarla, örneğin sanat, edebiyat vb. ile faktörel (başka değişle "etmensel") ilişkisi,
2. Felsefenin ve bilimin (aynı zamanda diğer üstyapıların), temel ya da altyapı ile arasındaki belirleyicilik ilişkisi.

Burada gerçekten kasıt, temel ve temelin belirlediği üstyapılardır. Bu tez daha çok yukarıda belirtilen ikinci ilişki üzerinde durmaktadır. Birinci türden ilişkiler yeri geldikçe incelenecektir.

Materyalizm üzerine yazmak, felsefe ve bilim üzerine de yazmaktır. Bu tezde felsefe ile bilim birbirinden ayrı düşünülmemiştir. Lakatos'a (1922-1974) göre "her felsefe, bilim tarihi verileri üzerine yorum yapmaktan başka bir şey değildir."[37] Fayerabend'e (1924-1994) göre de bilim, tarihinin bir ürünüdür ve felsefenin de kendi başına bir anlamı

---

[35] Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica,* 3. Cilt, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2007, s. 192.

[36] Korsch, a.g.e., s. 43.

[37] John Losee, *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science,* 3. Baskı, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 256.

yoktur; en azından bilim felsefesi bilim tarihi ile birlikte düşünülmelidir.[38] Genel kanıya göre, bilime tarih yöntemi ile yaklaşırsak bilim tarihi, felsefe yöntemi ile yaklaşırsak bilim felsefesi yapmış oluruz; bilim tarihinin bulguları bilim felsefesine, bilim felsefesinin anlamlandırma çabası da bilim tarihine veri olur.[39]

Bu tezde ele alınan XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi bir yönüyle Osmanlı felsefesinin ve diğer yönüyle Osmanlı biliminin etkisindedir. Bu etki belirleyici bir etki değildir; faktöreldir, başka değişle etmenseldir. Şimdiye kadar bu faktörel ilişki oldukça sık incelenmiştir. Zaten, Osmanlı materyalizmine karşı duyulan ilgi, çoklukla Osmanlı bilim tarihi kitaplarında bulunmaktadır. Bu konuda uzmanlaşmış bilim tarihçileri tarafından yazılmaktadır. Uygulamada da bilim, felsefe, bilim tarihi ve felsefe tarihi birbirine yakındır.

Bu tezin konusu sadece Osmanlı felsefesi, bilimi ve materyalizmi değil, aynı zamanda bunların tarihidir. Tarihin konusu felsefe, bilim ve materyalizm olunca, bu konuların kavramları da mutlak olarak ele alınamaz. Çünkü tarih bilimi, bize her şeyin değiştiğini göstermektedir. Bu sebeple, felsefenin, bilimin ve materyalizmin kavramları da tarih-üstü değişmeyen kavramlar değillerdir. Sonuçta, tarih kavramı üzerine de düşünmek gerekir.

Tarih bilimi genel olarak sosyal bilimlerle uyuşmazlık içinde gibi görünmektedir.[40] Hele içeriği felsefe ve bilim olunca uyuşmazlık daha da artmaktadır. Toplumsal kuramlar hem bir toplumun tüm zamanları için, hem de belli bir zamandaki tüm toplumlar için genel geçer yasaları dile getirmek iddiasındadırlar. Fakat tarih bilimi toplumsal kuramları zorlamakta, tarih boyunca tek bir toplumsal kuramın tüm toplumlar için geçerli olamayacağını göstermektedir. Her zaman görüldüğü biçimiyle bilim tarihçileri ile filozoflar arasında ve özel olarak iğdiş edilmiş felsefe tarihçileri ile filozoflar arasında da aynı sorun vardır. Bir taraftan felsefenin ve bilimin her zaman ve her toplum için geçerli olan yasaları bilinmeye çalışılmakta, diğer taraftan ele avuca sığmaz tarihçilerin her zaman ve her toplum için geçerli olamayacak tarihçilik anlayışları gerilimi artırmaktadır. Felsefenin ve bilimin her zaman kurulmaya çalışılan mutlak kavramları, tarihçiler tarafından sürekli

---

[38] Losee, a.g.e., s. 213-222.

[39] Sarton, a.g.e., s. 15.

[40] Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram,* Çev: Mete Tunçay, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, ss. 1-20.

yıkılıp yeniden yapılmaktadır. Neticede, felsefe ile uğraşanlarla felsefe tarihçileri ve özellikle de bilim tarihçileri arasında “sağırlar diyaloğu”[41] sürüp gitmektedir.

Bilim tarihi açısından bu “sağırlar diyaloğu”nun aşılması için ilk önce tarih biliminin gelişimine kısa da olsa bakmak gerekir. Morin’e (d.1921) göre Avrupa düşüncesindeki tarih biliminin kurucusu Vico’dur (1668-1744). O, kendini yaratan ve geliştiren insan teorisinin ilk adımını atan kişidir. Tarih bilimi XIX. yüzyıla kadar geçmişi canlandıran ve belirleyici bir faktörün etkisinde yazılmıştır. XIX. yüzyıldan sonra, insanlığın deviniminin tarihi olarak değişmiştir. Bu değişimle birlikte, tinsel (Hegel), pozitivist (Comte) ve maddeci (Marx) tarih türleri gelişmiştir. Gelenek-reaksiyon ikilemi üzerinde duran eski tarih teorileri yerini evrim-devrim ikilemine sahip yeni tarih teorilerine bırakmıştır. XVII. yüzyıla kadar doğrusal olan tarih anlayışı yerini doğrusal olmayan tarih anlayışına bırakmıştır.[42] Eğer şimdiye kadar yazılmış felsefe tarihi ve bilim tarihi kitaplarını incelersek, çoklukla bu kitaplarda anlatılan tarihin doğrusal tarih anlayışından kurtulamadığını; hâlâ, gelenek-reaksiyon temelinde ele alındığını; belirleyici nedenlerin, yanlış olarak, felsefe ve bilim metinlerinden çıkarıldığını söyleyebiliriz. Oysa bu metinler daha çok sonuç olarak durmaktadır. Tüm bunların yanında, felsefi ve bilimsel faaliyetlerle ilgilenen küçük bir grubun değiştirici aktörlüğü de kabul edilmektedir.

Esasında toplumsal değişimi açıklamaya çalışan iki tür toplumsal-tarihsel model vardır. Bu modellerin ilki, Spencer’in (1820-1903) evrim modelidir. Spencer’ın modeli tarihi, tedrici, yığılmalı ve içeriden belirlenmiş olarak görmektedir. Spencer’e göre içeriden belirlenmeden kasıt toplumdaki yapısal farklılaşmanın artmasıdır. Yapısal farklılaşmanın artması, daha çok uzmanlaşma, daha çok karmaşıklık ve daha çok formelleşmedir. Değişim içeridendir ve ancak dış dünya bir uyarlanma itkisi olarak işin içine katılmaktadır. Bu da modernleşme söyleminin kendisidir. Modernleşme geleneksel olan ile modern olan arasında birbiriyle çelişen türsel farklılıklar görmektedir. Örneğin geleneksel olan doğuma, modern olan ise başarıya dayanır; geleneksel olan kişileşmiş bir cemaate, modern olan kişilik dışı, siyasal, bürokratik, evrensel bir topluma dayanır; geleneksel olanda değişme tutumu değişim bilincinin dışında ve değişmemeye yönelikken, modern olanda değişme tutumu bilince çıkmış ve değişmeyi onaylamaktadır; geleneksel olan, dinsel, sihirci ve akıldışı iken, modern olan laik, dünyevi, akılsal ve bilimseldir. XIX. yüzyılın sonunda

---

[41] Burke, a.g.e., s. 2.

[42] Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek,* Çev: Şirin Tekeli, 1. Baskı, Afa Yayınları, İstanbul 1988, s. 118.

sanayileşmeyle birlikte geliştirilen bu model, 1950'li yıllarda az gelişmiş ülkeleri açıklamak için sıkça kullanılıyordu. Fakat daha derin tarihsel incelemeler, arkeoloji ve antropolojinin gelişmesi ile birlikte, bu modele karşı eleştiriler de kendini göstermeye başladı. İlk eleştiri, modelin, doğrusal tarih anlayışına yapıldı. Toplum her zaman doğrusal olarak gelişmiyordu ve bu yönde doğrusallığın tahtına oturtulan modernleşme kavramının yetersizliği üzerinde duruldu. İkincisi, toplumlar birbirlerinden çok yalıtık değillerdi. Bir toplum başka bir toplumdan derinlemesine etkilenebiliyordu. Üçüncüsü, Spencer'in modeli, değişimin mekanizmalarına değinmiyordu. Modernleşmenin kendisi değişimi sıradanlaştırıyor, teknikleştiriyor, yapılması gereken basit bir başlangıçla gelinmesi gereken daha ileri ve modern bir durumun gerçekleşeceğini iddia ediyordu. Hâlbuki modernleşmeye giden tek bir yol değil, bir sürü yol vardı.[43]

Toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışan ikinci model çatışma modelidir. Bu modele, Marx'ın modeli de diyebiliriz. Esas olarak Marx da modernleşmeye vurgu yapmaktadır. Fakat çatışma modeli, doğrusal bir model değildir. Ters yönde gelişmeleri, kopmaları ya da başka yöne sapmaları kabul etmektedir. İçsel gelişmeye vurgunun yanısıra dışsal gelişmeye de önem verilmektedir. Marx, Doğu toplumları için, bugün Doğu toplumlarında yaşamış ve beşeri bilimlerle uğraşmış Doğulu bilim adamları gibi, içsel değişim mekanizmalarından yoksun saymıştır. Bunun yanında Marx, değişimin mekanizmalarıyla da ilgilenmiş ve çatışma teorisini değişimin sadece ne olduğu ile değil, nasıl olduğu ile de ilişkilendirmeye çalışmıştır.[44]

Felsefe tarihi ve bilim tarihi, daha çok Spencer'in modeline yakın durmaktadır. Özellikle bilim tarihi söz konusu olunca, Spencer'in modernleşme kavramı üzerine vurgu şiddetlenmektedir. Bilim konusu olabilecek herşey ikili bir yapıya bürünmekte, bu ikililerden modernleşmeye uygun olanı görece olumlu olarak ele alınmaktadır. Örneğin Rupert Hall, *Bilimde Devrim* adlı kitabının son bölümünde, bilim tarihi üzerine özetle şunları yazar: Her tarihsel açıklama problemlidir. Bilim tarihçileri bilimsel devrimleri açıklarken, Fransız ya da Rus devrimlerini açıklayan tarihçiler kadar zor durumda değillerdir. Onlar bilimin ideasını evrimleşen, zaman değiştikçe doğrusal olarak ilerleyen ve belli bir sosyal format içinde kalacak şekilde açıklarlar. Bu sebeple, bilim tarihi kitabı

[43] Burke, a.g.e., ss. 127-137.

[44] Burke, a.g.e., ss. 138-141.

ideadan ve bireyden yoğun şekilde bahseder. Kitleler olmadan devrim gerçekleşemez, fakat fikirler olmadan Lenin ve Newton da olamaz.[45]

Görüldüğü üzere, bilim tarihi anlayışının verili sosyal biçimler içinde kaldığı, doğrusal olarak değiştiği ve evrimleşmeye daha yatkın olduğu kabul ediliyor. Devrimlerin kitleler olmadan yapılamayacağı söyleniyor. Fakat Newton ve Lenin gibi bilim insanlarının etkisinin, kitlelerden önce geldiği iddia ediliyor. Bir yönüyle kitlelere ve diğer yönüyle bilime vurgu yapılıyor. Bunun yanı sıra, Hall, aynı kitabın başında bilimsel devrimlerin aktörlerini entelektüeller, eğitimli insanlar, üniversiteler olarak kabul eder. Kitabının sonunda ise bilimsel devrimlerin aktörünü sosyolojik bir "kitle" kavramı ile açıklar. Bu tavırdan anladığımıza göre toplumun büyük kesimini dışarıda bırakan bir bilim tarihi anlayışından kendisi da rahatsız olmaktadır. Ayrıca kullandığı kitle kavramı çok açık bir kavram değildir.

Hall'un yazdığı türden bilim tarihi kitapları oldukça fazladır. Burada sorun bilim tarihi anlayışı veya bilimin tarihsel olarak kavranmasından çok tarih ile sosyal teori arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Yani sorun sadece felsefe tarihi ya da bilim tarihinin sorunu değildir; tarih bilimi ile sosyal teori arasında bulunan ve daha geniş olarak anlaşılması gereken epistemolojik bir sorundur. Daha yekpare bir anlayışla felsefe ve bilim tarihini kavramak ve onu daha geniş bir sosyal teorinin içine yerleştirebilmek için toplumları değiştiren şeylerin toplumun maddi koşulları olduğunu kabul etmek gerekir. Bu maddi koşullar değişmediği sürece toplumun değişemeyeceğini, tarihin ise değişen maddi koşulların tarihi olduğunu kavramamız gerekir. Toplumun maddi koşullarının ve bu maddi koşullara dayanan ilişkilerinin belirlediği felsefe ve bilim, bu koşulların elverdiği sınırlara kadar gelişirler. Bu koşulların ötesinde ise spekülasyona dönüşürler.

Bu spekülasyon alanlarında biri olan bilim felsefesi, bilim tarihine şu alışıldık yöntemle bakar: Bilim felsefesi bilime ilgisi olan filozoflar tarafından yapılır. Filozofların bilime ilgisi ise üç başlık altında toplanabilir: (1) Bilimin gerçek dünyayı temsiliyetini, sınırlarını ve yeterliğini incelemek; (2) özel bilimsel kavramları ve teorileri incelemek;(3) bilimsel faaliyetleri ve genel bilimsel özellikleri anlamaya çalışmak.[46] Bilimsel faaliyetleri ve genel bilimsel özellikleri anlamaya çalışan bir filozof teorilerin de ne olduğunu anlamaya çalışacaktır. Teorileri anlamaya çalışan filozof, teorilerin tarihi ile ilgilenecektir. Bilim

---

[45] A. Rupert Hall, *The Revolution in Science,* 5. Baskı, Longman Group UK Limited, NewYork 1989, s. 360.

[46] Karel Lambert ve Gordon G. Brittan, *An Introduction to Philosophy of Science,* 4. Baskı, Ridgeview Publishing Company, California 1992, ss. 1-8.

felsefesine göre, teorilere tarihsel olarak bakmaya çalışan filozof, bilim tarihi yapmaya başlar[47]. Bilim tarihine, bilimi oluşturan materyaller (scientific substance) ve bilimin metodolojisi olarak iki genel açıdan bakılır: Bilimsel materyallerin tarihi bilimin kavramlarının gelişimiyle ilişkilidir. Bilimsel metodoloji ise dönemsel olarak ele alınır. Bilimin toplumsal, teknolojik, ekonomik ve buna benzer referanslarını düşünür. Bilimin öznelliği ve nesnelliği arasında ilişkiler kurar.[48]

Bu yaklaşım hemen hemen felsefe tarihi içinde geçerlidir. Bu yaklaşımın sakat tarafı, bilim tarihine bilim teorilerinin tarihi olarak bakmasıdır. Yani, bu tezin başında bahsedilen tarih kurgularından bir farkı yoktur. Bilim teorileri ya bunların üreten insanların tarihi, ya da bu teorilerin, düşüncelerin, felsefelerin tarihidir. Yani bilim felsefesi de bilim tarihine farklı yaklaşmamakta; onu en bilindik geleneksel yöntemlerle kavramlaştırmaya çalışmaktadır. Bu kavramlaştırmaya güncel felsefe ve bilim tarihi kitapları örnek olarak verilebilir.

Bilim tarihi kitaplarının tüm insanlık adına ülküleri vardır. Örneğin Remzi Demir'e göre bilim tarihi ideolojik olmamalı, insanlığın ortak değerlerini yansıtmalı, insanlar-arası değeri tarihten değil bilimden almalı, bilimsel tutumu öğretebilmeli ve genel geçer bir tarih anlayışı ile yapılmalıdır.[49] Ben bu iddiaların hepsini temenni olarak görüyorum. Henüz böyle yazılmış ne bir felsefe tarihi ne de bir bilim tarihi vardır. Her bilim insanı kendi alanı için, yukarıda bahsi geçen ortak değerleri hemen hemen paylaşmaktadır.

Özel olarak bilim tarihi kitaplarındaki teorik yaklaşım George Sarton tarafından aşağıdaki gibi sınırlandırılmıştır:

> "Bilim tarihi, herhangi bir felsefi ve sosyal kuramı savunmak için bir araç gibi kullanılmamalıdır; sadece kendi öz amacı için, nedenin nedensizliğe karşı savaşını taraf tutmaksızın yürütmek, hoş olsun veya olmasın, işe yarasın veya yaramasın, davet edilmiş olsun veya olmasın, gerçekleri her şekliyle aşama aşama göz önüne sermek için kullanılmalıdır."[50]

Bana göre Sarton da temennilerde bulunmuştur. Ama bunların hiçbirisi gerçekleşmiş değildir. Her şeyden önce Sarton, bilim tarihi için "herhangi bir felsefi ve sosyal kuramı savunmak için bir araç gibi kullanılmamalıdır" diyor. Oysa bilimin herhangi

---

47 Lambert ve Brittan, a.g.e., ss. 99.

48 Lambert ve Brittan, a.g.e., ss. 100.

49 Sarton, a.g.e., ss. 11-15.

50 Sarton, a.g.e., s. 131.

bir dalı bile, hatta saf bilim dalları bile araçlaşmaktan kurtulamamıştır. Çünkü felsefe ve bilim belirli bir sosyal durumun öğeleridir. Bunları ne şekilde olursa olsun savunmak, belirli bir sosyal durumu savunmaktır. Kimi zaman bu savunma bilimin araçlaştırılarak yapılmasını, kim zaman ise bilimin belirli bir sosyal durumu araçlaştırmasını gerektirmektedir. Sarton ikinci olarak, "kendi öz amacı" için bilim tarihi yapılmalıdır diyor. Kendi öz amacı için bilim tarihi yazmak, bilim tarihi yazanın öz amacı için bilim tarihi yazmaktan farksızdır. Çünkü bu "öz amaç"ın ne olduğu, tamamıyla kişilerin insiyatifine bağlıdır. Bilim tarihçisi, bilimin öz amacını kendi şartlarına, görüşüne, fikirlerine göre belirleyecektir. Sarton üçüncü olarak, "nedenin nedensizliğe karşı savaşını taraf tutmaksızın yürütmek" için bilim tarihi yapılmalıdır diyor. Fakat Sarton burada belirleyici nedenlerin tamamen toplumsal koşullardan çıktığını unutuyor. Yani nedenler tarafsız olamıyor. Bunun en güzel örneği iktisat bilimidir. Hunt, iktisadın tarafsız olamayacağını, iktisat tarihinin de tarafsız yazılamayacağını söylüyor.[51] Zaten felsefeyi ya da bilimi savunmak, belirli bir sosyal durumu savunmaktır. Bu ise tarafsız bakılmadığı anlamına gelir. Felsefenin ve bilimin tarafsız olması, bu tarafsızlığın bunların tarihi için de geçerli olması mümkün değildir. Sarton dördüncü olarak, "gerçekleri her şekliyle aşama aşama ortaya sermek" için bilim tarihi yapılmalıdır diyor. Gerçeklerin ne olduğu konusu ise yine bilim tarihçilerine bırakılıyor.

Tabi ki bilim tarihçilerinin insiyatifine bu kadar çok şey bırakıp da tarafsız olmaları istenince, bilim tarihçileri tarafsız olabilmek için teorisiz olmayı, tarihi maddi koşullara değil de manevi koşullara yaslamayı uygun görüyorlar. Zaten uygulamada yazılmış felsefe tarihi ve bilim tarihi kitapları çokluk teorisizdir. Felsefe tarihçisinin ya da bilim tarihçisinin bireysel birikimlerine dayalıdır. Kurgular teorik olmaktan çok psikolojiktir. Felsefeye tarihsel bakışın maddi bir temeli yoktur. Bu kitaplardaki "tarihsel temel" düşünseldir; kişisel olarak kurgulanmıştır; kavramları, metodları ve benzeri tüm düşünceleri kendi içinde evirerek geliştirmektedir.

---

[51] E.K. Hunt, *İktisadi Düşünce Tarihi*, Çev: Müfit Günay, 1. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005. Ekonomi, ekonomik "değer"in ne olduğunu araştıran bilimdir. Bu sebeple, Hunt'a göre, ekonomi tarihi, "değer"in kaynağına göre yazılır. Değerin ya faydadan kaynaklandığı ya da emekten kaynaklandığı kabul edilir ve iktisat tarihi de bu yaklaşımlardan birine göre yazılır. Hunt, değerin kaynağının seçimi konusunda iktisatçıların tarafsız davranmadıklarını bu eserinde ortaya koymuştur.

İddia edilenleri somut haliyle gösterebilmek için bilim tarihi kitaplarını incelemek yeterli olur. Örneğin, klasik olarak, bilim tarihi kitaplarının ilk bölümlerinde bilim tanımlanır. Terimler sunulur. Bilim tarihi teorileri hakkında yorumlar yapılır. O zamana kadar ortaya çıkmış bilim tarihi teorilerinin özeti verilir. Yazar kendi bilim tarihi anlayışın ortaya koyar. Bazen bu teorik tartışma son bölümde yapılır. Bu bölümlerin genel karakteri, tartışmanın tek bölümde bırakılmasıdır. Diğer bölümler, yapılan bu tartışmalardan bağımsız olarak yazılır. Yazarın kendi tarih anlayışını uygulamada nasıl dile getirdiğini okurun kendisi tespit etmek zorundadır.

Bu şekilde yazılmış klasik bölümlere örnek, Lindberg'in *The Beginnings of Western Science* adlı kitabın son bölümüdür[52]. Bu bitiş bölümü oldukça klasiktir. Tartışılması felsefe ve bilim tarihi yazını için oldukça faydalıdır. Bölümün ana başlığı "*Antik ve Ortaçağ Biliminin Mirası*"[53] olarak çevrilebilir. Linberg, bu bölümde, bilim tarihi teorilerinin süreklilik konusunda takındıkları tavrı inceler; üretilmiş teorileri sınıflar. Kendi teorisini de ayrı bir anlayış olarak belirtmeyi ihmal etmez.

Kısaca belirtirsek, Lindberg kendinden önceki bilim tarihi teorilerini şöyle sıralar: (1) Antik ve Batı bilimini ilişkili sayan fakat Ortaçağ bilimini ilişkili saymayan teori; (2) Pierre Duhem'nın (1861-1916) bilimde süreklilik olduğunu iddia eden teorisi; (3) Alistair Crombie'nin (1915-1996) çağların kendilerine göre metodolojilerinin olduğunu ve sürekliliğin de bu metodolojilerden başka bir şey olmadığını iddia eden teorisi; (4) Alexandre Koyre'nin (1892-1964) bilimsel devrimleri sadece Ortaçağın genişlemesi olarak almayan ve Ortaçağ dünyasının çözülmesini gerektiren entelektüel bir mutasyon olarak gören teorisi; (5)Ernan McMullin'in, bilimsel devrimleri, Crombie'nin sürekli olduğunu iddia ettiği bilimsel metodolojilerin kırılması olarak gören teorisi; (6) Thomas Khun'un (1922-1996) paradigma kaymalarının bilimsel devrimleri yarattığını iddia eden teorisi; (7) Frances Yates'ın (1899-1981) bilimsel dönemlerin kendine has karakterleri olduğunu iddia eden teorisidir.[54]

---

[52] David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science,* 1. Baskı, The University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 355-367.

[53] Lindberg, a.g.e., s. 355. Başlığın orijinali "The Legacy of Ancient and Medieval Science"dir. Ayrıca bu bölümün altında iki ayrı başlık daha kullanılmıştır: "The Continuity Debate" (Süreklilik Tartışması) ve "The Medieval Scientific Achievement" (Ortaçağ Biliminin Başarısı)

[54] Lindberg, a.g.e., s. 357-360.

Sonra, Linberg kendi bilim tarihi teorisinin saydıklarından hiçbirine tam manasıyla uymağını belirtir. Kendi bilim tarihi teorisini anlatır: Ortaçağ bilimi XVII. ve XVIII. yüzyıl bilimine katkıda bulunmuştur. Bu katkı, (1) entelektüel geleneği genişletmiş, (2) Antik dönemin içeriğini yakalamak için çalışmış, (3) okul ve üniversite gibi kurumlarla dönemleri birbirine bağlayarak sürekliliği sağlayan bir sentezi yakalamış, (4) Aristoteles (M.Ö. 384-322) ile diğer entelektüel geleneklerin birleştirilmesine seyirci kalmamış, aksine incelemiş ve değer aramıştır. Bu tür bir sürekliliğin yanında elbette bilimsel devrimlerde vardır: Aristo terk edilmemiş; ona metodolojik olarak bağlı kalınmış; hipotez statüleri geliştirilmiş, deney teknikleri ile onaylama artmış; analiz ve ölçme yapmak için matematik kullanılmış; böylece kopuş yaşanmış, kavramsal kayma yakalanmıştır. Esas soru, değişimin global mi yoksa disipliner mi oluşudur. Değişimin, kesikli, dilsel, kavramsal ve teorik oluşu bu sorunun cevabından sonra anlamlı hale gelebilir.[55]

Bu kısa özetten sonra, sonuç olarak bu türden bilim tarihi kitaplarına iki eleştiri yapılabilir. Birincisi, tarih teorisi bir bilim tarihi kitabının en önemli öğesidir. Sadece tek bir bölümde geçiştirilerek ele alınamaz. Uygulamada da bahsedilen tarih teorisinden ayrı bir tarih varmış gibi yazılamaz. Teorinin takibi okura bırakılamaz. Bir bilim tarihi kitabının (felsefe tarihi kitaplarını da ekleyebiliriz) anlamlılığı, kitabın başında ortaya konan tarih teorisinin anlamlılığı ile orantılıdır. Yoksa kitabın bir yerinde bilim tarihi teorilerini özetlemek ve hangi bilim tarihi anlayışıyla yazıldığını söylemek bilimsel bir tutum değildir. Kitabın başında bir teori ile yaklaşılmalıdır. Bu teori kitabın içinde sorgulanmalıdır. Sonucunda, gerekirse teorik tadilat yapılmalıdır. Ama başında hangi teori ile yazıldığını bilmediğimiz bir bilim tarihi kitabının, sonunda hangi bulgularla başka bir özgün tarih anlayışına vardığını anlayabilmemiz de mümkün olamaz. Kaldı ki büyük bilim insanları olarak sunulan kişiler de aynı yolu izlemişlerdir. Batlamyus (85-165), Galileo (1564-1642), Newton (1642-1727) ve Marx gibi bilim insanları kitaplarının (hatta bilimsel hayatlarının) başında varsayımlarını ve teorilerini ortaya koymuşlardır. Kitapların (hayatlarının) ilerleyen bölümlerinde gerekirse tadilatlarını yapmışlardır. Hatta kendi özgün teorilerini bile oluşturmuşlardır; gerekirse de reddetmişlerdir.

İkinci eleştiri, kitabın yazarının gayet eklektik bir teorik anlayışa varmasıdır. Elbette, bir konu üzerine özelleşmiş birçok teori olabilir. Bunlar konunun değişik yönlerini aydınlatabilir. En sonunda bir bilim insanının, teorilerin doğru taraflarını alarak en doğru

[55] Lindberg, a.g.e., s. 360-367.

teoriyi kurması kabul edilemez. Bir kere, kendisinden önce teoriler üretmiş bilim insanları bunu yapmamışlardır. Onlar kendi teorilerini oluşturmaya çalışmışlardır. Değilse, belli bir teoriye katılmışlardır. Kendi entelektüel dünyalarının elverdiğince de teoriyi geliştirmişlerdir. İkincisi, üretilmiş teorilerin doğru taraflarını almak ve bunlara katıldığını söylemek de en doğruyu söylemek anlamına gelmediği gibi bilimsellik sayılamaz. Çünkü bir teoride, sadece doğruluk aranmaz; geçerlilik ve tutarlılık da aranır. Bu şekilde gerçekliğin tümünün kapsasın diye, yanlış yapmamak kaygısıyla ve her şeyi söyleyip kurtulmak maksadıyla eklektik olarak kurulmuş anlayışlar kendi içinde tutarlı, kendi özgünlüğünü bozmadan, her yerde geçerli olamazlar. Bu türden eklektik bir yaklaşım teoriyi değil teorisizliği doğurur.

2.2. OSMANLI BİLİM TARİHİ LİTERATÜRÜNÜN SORUNLARI

Osmanlı bilim tarihi yazınında da durum genel sorunlardan farklı değildir. Bilim tarihçileri Osmanlı bilim tarihini yazarken genel geçer yazın tezleri ile hareket ederler. Özel olarak Osmanlı bilim tarihinde genel geçer tezlerin kaynağı Aydın Sayılı'dır (1913-1993). Hemen hiçbiri henüz aşılamamıştır. Aşağıda bu tezlerin belli başlı olanları ele alınıp, eleştirilmiştir.

Osmanlı bilim tarihi yazınında en önemli iddialardan biri "dahili ve harici"," iç ve dış dinamik" ya da "içsel ve dışsal" tarih gibi kavramlardır. Burada iddia edilen şey, olgulara göre bilim tarihinin "harici", "dış dinamiklerle" ve "dışsal" tarihle yazılması gerektiğidir. Bu kavramlar karışık, muğlak ve sorgulanmaya değerdir. Örneğin İhsanoğlu'na göre, bilim tarihi yazılırken zıt tarih yazınları vardır. Bilimin gelişmesi "iç faktörlerle" yazılırsa "dahili", "dış faktörlerle" yazılırsa "harici" yazılmış olur.[56] Demir'e göre ise, Türk düşünce tarihi evrimseldir ve "dış dinamik" "iç dinamik"ten baskındır[57]. Kitabının tamamından anlaşılana göre, dış dinamikten kasıt bilimin başka bir uygarlıktan alınması ve dış uygarlıkların etkisiyle geliştirilmesidir.

---

[56] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna,* 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 10-11.

[57] Demir, a.g.e., s. 240.

Bu konuda daha iyi işlenmiş bir örnek *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* adlı kitabın sonuç bölümünde bulunabilir[58]: "Yapılabilecek ilk saptama böyle bir ülkede [Osmanlı İmparatorluğunda] bilimsel gelişmenin bilimin iç tarihiyle değil dış tarihiyle açıklanması gerekeceğidir. Yani bilimin gelişmesi kendi içindeki bunalımlarla olmuyor"[59] denmektedir. Buradan çıkan sonuç, bilimin iç tarih ile yazılması için kendi içinden gelen bunalımlara bakılması gerektiğidir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunda ağırlıklı olarak eğitim sisteminin incelendiği bu kitapta, dışsal tarihten anlaşılan şudur:

> "Osmanlı sisteminde eğitimin gelişmesi için iki farklı dışsal tarihten söz edilebilir. Bunlardan birincisi Müslüman olmayan kesimin dış tarihidir. Yeni yükselen ticaret burjuvazisinin gereksinmeleri doğrultusunda laikleşen ve ulusalcılık ideolojisinin taşıyıcısı işlevini yükümlenen bir eğitim sistemi ile öğretim düzeyinde ve yaygın olarak kurulma eğilimi göstermiştir. Daha üst kademe eğitim sistemini daha önce kurulan alt kademenin gereksinimlerini karşılamak üzere kademe kademe geliştirilmiştir. İkinci dış tarih Müslüman (Türk) kesimininkidir. Bu kesimde ise toplumun belli askeri ve yönetsel işlevlerinin yenileştirilmesini amaçlayan bir gelişmeyi, çok küçük grupları yetiştirmeye dönük ve yüksek eğitimden başlayan bir kuruluşu getirmektedir. Bu üst düzey kuruluş daha alt kademedeki gelişmeleri zorlamaktadır." [60]

Dışsal tarih müslüman olmayan kesim için "yükselen ticaret burjuvazisi", müslüman olan kesim için ise "askeri ve yönetsel işlevler" olarak belirlenmiştir.

Bu konuda bilimin özelliklerinden yola çıkılarak yazılan başka bir makale *"Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri: (Avrupa ile Mukayese)"* adıyla Sayılı tarafından kaleme alınmıştır. Sayılı'ya göre bilim tarihi bilimin kendi özellikleri dikkate alınarak yazılmalıdır. Bu özelliklerin başında ise "terakki kabiliyeti" vardır. Bu kabiliyet bilime dışarıdan gelmez, aksine "terakki kabiliyeti ilmin kendi bünyesinde mevcut olmakla beraber, bu potansiyel kabiliyetin gerçekleşmesi için elverişli çevre şartlarının mevcudiyetinin lüzumlu olduğu muhakkaktır."[61] Sonuç olarak, bilimsel bilgi kendiliğinden gelişir. Bu gelişmenin gerçekleşmesi için çevresel şartların da uygun olması gerekmektedir. Esas olarak dahili-harici, iç-dış gibi karşılıklı kavramların

---

[58] İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü,* 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999, s. 194-196.

[59] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 194.

[60] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 195.

[61] Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri: (Avrupa ile Mukayese)", *Araştırma,* 1. Cilt, 1. Sayı, (1963), s. 13.

dayandığı tez Sayılı'nın da söylediği gibi bilimin içinde bulunan "terakki kabiliyeti" özelliğinden gelmektedir.

Sonuçta "iç dinamiğe dayalı", "dahili" ya da "içsel" kavramları felsefenin ve bilimin içinden gelenleri; "dış dinamiğe dayalı", "harici" ya da "dışsal" kavramları ise dışından gelenleri belirtir. Genel olarak bu türden iddialarla donatılmış metinlerde, içsel olandan anlaşılan şeyler, bunalımla, terakki kabiliyetiyle ya da felsefe ve bilim metinlerinin içeriğiyle bir tutulmaktadır. Dışsal olanlar ise bir yönüyle iktisat, ticaret, adalet gibi kavramları; başka bir yönüyle dışarıdan gelen felsefeyi ve bilimi işaret eder. Bu kavramların çok kullanılmasının nedeni, Sayılı'nın da belirttiği gibi bilimin kendi içinde bulunan "terakki kabiliyeti"nin ve "bunalım"larının daha esaslı ve değerli kabul edilmesidir.

Bu kavramlarla yazılan bilim tarihi kitaplarında eleştirilecek çok şey vardır. İlk olarak, iddia edilenlerin bilimsel bir değeri olması için iç dinamik / dış dinamik, içsel / dışsal, dahili / harici gibi kavramların içeriği tam olarak belirlenmelidir; sınırları çizilmelidir; hatta olgular sayılarla ifade edilmeli ya da desteklenmelidir. Eğer iç ya da dış faktörlere dayalı analiz (factor analysis) yapılacaksa, faktörlerin birbiri ile olan ilişkisi gösterilmelidir. Aksi halde zaten faktör analizi yapmanın bir anlamı kalmaz. Görüldüğü kadarıyla, bu kavramlar açık, net, gerektiğinde sayısal olarak ölçülebilen kavramlar değildir. İlişkileri de net olarak gösterilmemiştir.

İkincisi, eğer Osmanlı felsefe ve bilim tarihi "dış tarihle yazılır", "dışsaldır", "dış dinamikler baskındır", "harici faktörler daha etkilidir" gibi tezlerle yazılıyorsa; bu esasında Osmanlı biliminin gerçekte gelişmediğini gösterir. Çünkü felsefenin ve bilimin gerçek gelişimi yukarıda Sayılı'nın da belirttiği gibi içseldir; terakki kabiliyetiyledir; bunalımladır. Yani dış dinamikleri, dışsallığı, harici olanı esas kabul eden tezlere göre bilimin sadece şartları düzeltilmiştir. Terakki kabiliyeti ve bunalımı harekete geçmemiş bilim için dışsal etkilerin de önemi yoktur. Çünkü dışsal etkiler bilimi sınırlı şekilde geliştirecek, ama içsel olan etkilerin hiçbir zaman yerini alamayacaktır.

Üçüncüsü, içsel-dışsal ayrımı çok açıklayıcı değildir. Bilimsel olarak herkes için geçerli olan içsel ve dışsal faktörleri tespit etmek ve bunları ölçmek çok zordur. Örneğin yerelin dışındaki dinamikler, iktisadi durum, ticaret şartları, refah durumu dışsal (harici, çevresel) şartların ölçülmesi ve faktörel analizlerinin yapılması neredeyse imkansızdır. Bunun yanında, içsel olarak kabul edilen "terakki kabiliyeti"nin ne olduğu, bilimin kendi içindeki bunalımlarının tespiti oldukça sübjektif ve kurguya dayalı olacaktır.

Bizim bilim tarihi literatürümüzün başka bir hastalığı ise "vah vahçılık", "tüh tühçülük" olarak gösterilebilir. Bunun en güzel örneği, Osmanlı bilim tarihi yazılarında

“...miş olsaydı” türünden oldukça sık rastlanan iddialardır. Bu türden ifadelere hemen birkaç örnek verelim:

> “Eğer ilim bu ilk asırlardaki tempo ve vasıflarıyla devam etmiş olsaydı İslâm Dünyası’nın dünya ilmine hizmetlerinin ve günümüz ilmine ulaşılmasındaki payının çok daha büyük ölçüleri bulmuş olacağı muhakkaktı”[62];
>
> “... eğer İslâm Dünyası’nda ilim başlangıçtaki hızı ve temposuyla devam etseydi, İslâm ilim adamları tarafından geliştirilecek ilmi bilgi kütlesinin Yeniçağ Avrupa ilmine denk ve ana hatlarıyla uygun bir ilmi bilgi olacağı...”[63];
>
> “Şu halde, aynı sonuçların ve önemli keşiflerin İslâm ilim adamları tarafından da pekala yapılabilmiş olacağını, ilmi faaliyet seyri ağırlaşmış olsaydı İslâm Dünyası’ndaki ilmi bilgi seviyesinin de er geç aynı keşif ve sonuçları içine alacak şekilde yükselmiş bulunacağını düşünmenin makul göründüğü söylenebilir.”[64]
>
> “Denilebilir ki medrese sisteminin gelişmesi ve resmen kurulması evail ilimleri bakımından geç bir tarihe rastlamıştır. Eğer medrese mesela Memun zamanında kurulmuş olsaydı evail ilimlerin bu okullar programında önemli bir yer işgal etmiş olacağına muhakkak nazarıyla bakılabilirdi.”[65]

“...miş olsaydı” iddiaları niyetli bir tarih yazınını göstermektedir. Esasında bu türden yazın konunun gerçek değerinin gizler. Çoklukla Avrupa merkezli tezler üzerinden düşünmeye çalıştığımızı gösterir. Bu ifadelerin tarih açısından da değeri yoktur; spekülatif bir değeri de yoktur. Çünkü bu ifadeler efsane yazmaya, destan üretmeye, tevatür yaratmaya götürür.

Örneğin, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji* adlı kitabının sonuç bölümünde Kazancıgil, “sonuç olarak diyebiliriz ki siyasi zorlamalar, sabotajlar, savaşlar olmasaydı Osmanlı bilim dünyası çok daha iyi bir gelişme çizgisi gösterebilirdi”[66] diyor ve elbette tevatür üretmiş oluyor. Kendi kitabıyla bütünüyle çelişen bir sonuç ortaya koyuyor. Hem kitabının birçok yerinde bir yandan bilimlerin Türkiye’ye girişinde askerlerin olumlu rolünün, askeri pratiğin iyileştirilmesinin önemini vurguluyor; hem de diğer yandan sonuç bölümünde savaşlar, sabotajlar olmamasıyla bilimin daha iyi gelişeceğini iddia edebiliyor. Eğer bilim daha iyi askeri teşkilata kavuşmak ve Karlofça ideolojisini altetmek için Türkiye’ye girmeye başladıysa, sonuçta bu bilim savaşmak ve sabotaj yapmak için

---

[62] Sayılı, a.g.m., s. 9.

[63] Sayılı, a.g.m., s. 11.

[64] Sayılı, a.g.m., s. 12.

[65] Sayılı, a.g.m., s. 38.

[66] Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji,* 1. Baskı, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s.326.

kullanılacaktır. Esasında, Kazancıgil, bilimin sınıfsal olduğunu bilinçli bir şekilde unutuyor. Örneğin aynı kitabın 304. sayfasında "bilim, bizatihi kendisi olarak veya var olduğu için bir değer değil, ancak geliştiği cemiyet için değer kazandırdığı oranda önemlidir"[67] dediği halde bir adım daha ileri giderek yapılan bilimin sınıfsal niteliğini açıklamıyor. Bilimsel yeniliklerin hangi "cemiyet"e değer kazandırdığını söylemiyor.

Osmanlı bilim tarihini tartışan metinlerin ortak noktalarından bir tanesi de teorisizlik üzerinde ısrar etmeleridir. Teorisizlik tezinin formülasyonu şöyledir: Osmanlı bilim metinleri (felsefe metinlerini de ekleyebiliriz) tümüyle ortaya çıkarılmamıştır. Bu sebeple yazılacak bilim tarihine ilişkin yargılar hakkında kesin bir iddiada bulunulamaz; teori üretilemez; hatta belli bir teorinin ışığında Osmanlı felsefesinin ve biliminin olgularına bakmak yanıltıcıdır. Tüm metinler ortaya çıkarılmış olsa bile konu oldukça karmaşıktır ve olguların yorumları çok zor hatta imkansızdır.

Bu tezi ifade eden çok örnek vardır. Fakat bu konuda en genel ve iyi örneklerden biri, Sayılı'nın yukarıda adı verilmiş, genel olarak İslâm Dünyası için yazılmış ama Osmanlı Dünyası için de geçerli olan ve bugün bile aşılmamış makalesinde bulunabilir. Genel olarak bilim tarihinden bahsederken "bu karşılıklı münasebetlerin her türlü şart ve imkan durumuna göre tayin ve tesbiti şüphesiz çok zor ve hatta imkansızdır"[68] diyor.Bu imkansızlığı şöyle açıklıyor:

> "Toplumların ilmi çalışmayı etkileyen şartları şüphesiz çok ve çeşitlidir. Ancak, bunların bir kısmı etkilerini dolaylı ve izlenmeleri güç yollardan yaparlar ve gayet kompleks bir mahiyet taşırlar. Ayrıca, tali faktörlerin işe karışarak hiç beklenmedik sonuçlar doğurmaları durumu da her zaman mevcut olduğundan, bunlarla ilgili olarak sarih hükümlere ulaşmak güçtür. Örneğin, ekonomik ve siyasi faktörler çok önemli olabilirler. Fakat bunlar üzerinde yapılacak genellemeler mahdut değerdedir. Konumuzu bu gibi faktörlere bağlamak için ilkin özel problemler üzerinde durulması ve her probleme ilişkin olarak bol miktarda kesin ve sarih teferruat bilgisine dayanılması icabeder. Bu ise konunun uzun monografik birçok hazırlayıcı özel çalışmalar temeli üzerine oturtulmasını gerektirir. Oysaki bu gibi hazırlayıcı araştırmalar çoğu zaman materyal yokluğu yüzünden imkansızdır."[69]

Yukarıdaki alıntıda yapılan açıklamaların tümü, bugün Osmanlı felsefe ve bilim tarihi için de geçerlidir. Bu tez yazında geçerli olsada, doğru değildir. Bir kere, bir teori kurmak ya da bir konuda karara varmak için o konuya ait bütün detayları bilmek

[67] Kazancıgil, a.g.e., s.304.

[68] Sayılı, a.g.m., s. 14.

[69] Sayılı, a.g.m., s. 20.

gerekmez. Bilim adamının görevi, karmaşık duran bu olguları bilgisi dahilinde düzene sokmaktır; değilse en azından belli bir teorik yaklaşımla açıklamaktır. İkincisi, felsefe tarihinden ve bilim tarihinden de okuduğumuz kadarıyla bilim insanları ulaşabildikleri verileri kullanarak teoriler kurmuşlardır; yorumlar yapmışlardır; daha başka bilgilere ulaştıklarında daha önce kullandıkları teorileri tadil etmişlerdir; hatta bazen daha önce kabul ettikleri teorileri reddetmişlerdir. Yani kurulan teorinin her olgu için geçerli olması, her şeyi kapsaması, matematiksel ifadeler kadar kesin olması gerekmez. Bu potivizmin hastalıklarından biridir. Zaten "her bilgi kendi içinde hata ve yanılsama tehlikesi içerir."[70]

Bu konuya, yapılan başka bilim tarihi çalışmasının önsözünde günümüz bilim tarihçilerinden Yavuz Unat da değinmektedir:

> "Ne var ki bu güne kadar yapılan çalışmalarla gerçekte buzdağının sadece suyun üzerindeki kısmı ortaya koyulabilmiştir. Ortaçağ İslâm Dünyası'nda üç büyük bilim dili olan Arapça, Farsça ve Türkçe ile kaleme alınmış olan bilimsel eserlerin değerlendirilmeleri yapılmadıkça bu konuda yeterli bilgiye ulaşılamayacağı açıktır. Bu nedenle son yıllarda özellikle metin neşrine dayalı çalışmaların yapılması daha da önem kazanmaktadır. Böylece bilim gerçek doğası daha derinden kavranacak ve Doğu ile Batı arasındaki bilimsel etkileşimin niteliği daha iyi anlaşılacaktır.
>
> Ortaçağ'ı aydınlatmaya yönelik bu türdeki bilim tarihi çalışmaları İslâm Dünyası'nın şu anda içinde bulunduğu durumun kavranması ve anlaşılması bakımından da önemlidir. Bu yöndeki çalışmalar iki temel soruya, neden bilim alanında sekizinci ve on ikinci yüzyıllar arasında ilerledik ve belki de en önemli soru olan on ikinci yüzyıldan sonra bilim alanında neden geriledik sorularının doğru bir biçimde yanıtlanması olanağını vermesi bakımından önemlidir."[71]

Elbette bu çalışmalar ilerleme-gerileme sorularına cevap verecek niteliklerde olabilir. Fakat sadece bu çalışmaların belli bir olgunluğa gelerek, birikerek ve bilim tarihi açısından bilinmeyenleri ortaya çıkararak böyle bir netice vermesi mümkün değildir. Çünkü ilerleme-gerileme kavramları veri biriktirerek değil, tarihe teorik yaklaşılarak anlaşılması mümkün kavramlardır. Bu teorik yaklaşımın da daha önce açıkladığımız gibi tüm verilere ihtiyacı yoktur. Sözün kısası, araç olarak bize ilerleme ve gerileme kavramlarının açıklamasını verecek bir teorik yaklaşımla mevcut verilerin buluşturulması gereklidir. Buzdağının altında kalan çalışmalarla, üretilecek teorik yaklaşım ya da yaklaşımlar tadil edilebilir, değiştirilebilir ve istenirse terk edilip yenisi üretilebilir.

---

[70] Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi,* Çev: Hüsnü Dilli, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 1.

[71] Yavuz Unat Ed., *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik,* 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2008, ss.8-9 (Önsöz'de).

Osmanlı bilim tarihi metinlerinden çıkarılacak önemli tezlerden biri de şudur: Felsefe tarihi ve bilim tarihinde birbirini etkileyen faktörler çoktur; nedenler çoktur; ayrıca çok çeşitlidir. Bu sebeple, doğru hükümlere varılamaz.

Bu konuda da örnek çoktur. En iyi örnek yine Sayılı'nın yukarıda adı geçen makalesidir. Burada Sayılı, toplumların ilmi çalışmayı etkileyen şartlarının çok ve çeşitli olmasından yakınmaktadır. Bir de bunlara "tali faktörler" ilave edildiğinde işin daha da vahim olduğunu söylemektedir[72]. Bahsi geçen zorluklardan dolayı izleyeceği metot hakkında aşağıdaki yargıya varmaktadır:

> "Hâlbuki daha basit ve üzerinde sarih olarak düşünülmesi daha kolay olan faktörler gerçekte önem bakımından da ön planda gelir. Bunlar genel olarak kültürel ve entellektüel amillerdir. Yakın ve direkt sebep ve nedenler mahiyetini taşıdıklarından, bunlar daha az kompleks olup izlenmeleri nisbeten kolaydır. Ayrıca, bunlar etkileri bakımından daha devamlı, uzun ömürlü ve uzun vadeli amilleri teşkil ederler. Mesela, ilim ve tefekkürle ilgili değer hükümleri, eğitimdeki cereyan ve yönelişler, ilmi bilgi için duyulan ihtiyaç ve bu ihtiyaçların mahiyeti, her kuşakta yetişmesi beklenebilecek ilim adamlarının sayısının büyüklük veya küçüklük derecesi ve ilmi araştırma faaliyetinin kesafeti gibi amillerin ilmi çalışma verimliliğini ve ilmi bilginin ilerleme seyrine daha direkt bir şekilde etkileyen kalburüstü faktörleri teşkil ettiklerine şüphe yoktur."[73]

Esasında paragrafın içindeki iddialar kendileriyle çelişiyor. "Basit", "üzerinde sarih olarak düşünülmesi daha kolay", "yakın", "direkt", "daha az kompleks", "etkileri devamlı", "uzun ömürlü", "uzun vadeli" ve "kalbur üstü" nedenlerin ve faktörlerin seçilmesi gerektiği söyleniyor. Bunların da en önemlileri "kültürel" ve "entelektüel" olanlarıdır deniyor. Bir kere "kültürel" ve entelektüel" olan nedenler ve faktörler konuyu darlaştırmaz; genişletir; "tali" yönleri de konunun içine katar. İkincisi bunlar sayılan seçim kriterlerinin hemen hiçbirini karşılamaz. Örneğin bu alanlar daha az kompleks değillerdir. Aksine "uzun vadeli"dirler; "daha uzun ömürlü"dürler. Böylece tarih boyunca birçok kadim toplumu kapsarlar; birçok coğrafyaya hakim olurlar ve daha karmaşıktırlar; daha sübjektiftirler. Olgular hakkında karar vermemizi daha zorlaştırırlar.

Etmenlerin ve nedenlerin çokluğu, karmaşıklığı ve bizim bunlar karşısındaki zavallılığımız konusunda iki noktaya daha değinmek gerekir. Birincisi, bilim adamı ya da filozof bir dizi nedenler sıralayarak işi bitiremez. Belirleyici nedenleri gösterebilmelidir. Her şey her şeyin nedeni olabilir. Fakat belirleyici nedeni seçmek keyfi olamaz. Çünkü seçim

---

[72] Sayılı, a.g.m., s. 20.

[73] Sayılı, a.g.m., s. 21.

başta konan teoriye göre yapılır. Bugün bilim felsefesinin de ortaya koyduğu gibi, eğer teorik bir bakış yoksa bir nedeni seçmenin de kriterleri yoktur; bilimsellik de yoktur; düşünsellik de yoktur. İkincisi, felsefe ve bilim tarihinde olguların nedenlerini bulmak için yapılacak bir daraltma maddi olmalıdır. Gerçek nedenler maddi olan nedenlerdir. Düşünce, felsefe ve bilim gibi alanlar bu maddi nedenler üzerine yükselirler.

Felsefe ve bilim tarihçilerimiz bir olguyu açıklarken geleneksel olarak bir dizi neden ileri sürerler. Çalışmalarının belli yerlerinde öne sürdükleri tezler için "etmenler", "faktörler"; "sebepler", "nedenler", "etkileyen nedenler", "etkileyen sebepler", "neden olan faktörler" gibi gerçekten karmakarışık ve biri diğerinin yerine geçen ifadeler kullanmaktadırlar. Felsefe ve bilim tarihçilerimizin etmenler (faktör, factor) ile nedenler (cause) arasında ayrım yapmadıkları anlaşılmaktadır. Hâlbuki ikisi birbirinden farklıdır. İlk önce bunların anlamları üzerine düşünmek gerekir.

"Etmen" ile "etki" ("factor-affect") birlikte kullanılır. Faktörkelimesinin Latince kökü "facere"dir. Anlamı, "etmek" ("to-do") veya "ettirici"dir ("doer"). Türkçede etmen (ettirici, ittirici) kelimesi bu anlamı karşılar. Etki kelimesinin Latince kökü yine "facere"dir. Kelime Latincede "ad +facere" → "afficere" → "affectus" değişimine uğramıştır. Latincede "ad" ön takısı Türkçedeki yönelme durum eki (-e hali, "to") takısıyla aynı işi görür. Etkilemek ("to make an impression on") anlamındadır. Yani Batı dillerinde "factor" ve "affect" aynı Latince kökten ("facere") gelir. Türkçede de "etmek" kelimesini kök olarak kabul edersek, "etmen" (ettirici, ittirici), "etki" (itki) ile aynı ortak köke(etmek, itmek köküne) sahip olacaktır. Şimdi daha Türkçe tabirle "etmen", ettiren veya ittiren şeydir. Bir şeyin etmeni (ettiricisi, ittiricisi) olmak için o şeyin daha önceden var olması gerekir. Çünkü var olmayan bir şeyi etkilemek de, ittirmek de mümkün değildir. Dolayısıyla ittirici olan şey (etmen, faktör), o şeyin varlığının nedeni olamaz. Çünkü varlık etmenden önce de vardır.

Neden ise sonuç ("cause-effect") ile birlikte kullanılır. Neden kelimesinin, Latincede "causa" kökünden geldiği kabul edilir. Anlamı "neden" demektir. Sonuç kelimesinin Latince kökü ise yine "facere"dir. Kelime Latincede "ex+facere" → "effectus" dönüşümüyle ortaya çıkmıştır. "Ex" Latince "dış" anlamına geldiği için, daha çok "dış etmek, ortaya çıkarmak" anlamına gelir. Dolayısıyla "neden-sonuç" ilişkisinde "neden" bir şeyin ortaya çıkmasını sağlar. Ortaya çıkan şey nedeninden önce de yoktur.

Sonuç olarak etmen-etki (factor-affect) ile neden-sonuç (cause-effect) arasında fark vardır. Bu fark hem bilimseldir; hem de felsefidir. Çoğu zaman felsefe tarihi ve bilim tarihi kitaplarında bu kavramlar karıştırılmaktadır. Çokluk etmenler, nedenlerle karıştırılmaktadır; etkiler ise sonuçlarla... Bunun en güzel örneği, yine Sayılı'nın

makalesinde bulunabilir. İslâm Dünyası'ndaki bilimsel durgunluğun nedenleri olarak, toplumun bilime değer vermemesi, bilim adamlarının sayısının küçülmesi, bilim adamların yetiştirme şartlarının olumsuz oluşu, bilimsel çalışma temposunun düşük oluşu gösterilmiştir[74]. Her şeyden önce, bunlar "neden" değil, "etmendir". Zaten bilimin durgunlaşması demek, toplumun bilime önem vermemesi, ilim adamlarının sayısının küçülmesi, bilim adamlarının yetiştirme şartlarının olumsuzlaşması, bilimsel çalışma temposunun düşmesi demektir. Bunların hepsi bilimin çalışma temposu düştüğü zaman birlikte görülür. Aralarında etmensel (faktörel) ilişki vardır; nedensel ilişki olamaz. İkincisi, faktörel ilişkiler ölçülebilir hale getirilip ilişkilendirilmezse tamamıyla totolojik bir açıklama olur. Üçüncüsü, bunların hepsini neden kabul etsek bile, belirleyici nedenin öne çıkarılması gerekir. Bir olgunun sadece nedenlerinin liste halinde verilmesi makalenin bilimselliğini artırmaz; azaltır.

[74] Sayılı, a.g.m., s. 66.

3. TEMEL-ÜSTYAPI İLİŞKİSİ

Temel-üstyapı (base-superstructure) ilişkisi Marx tarafından da çokça işlenmemiştir. Temel-üstyapı ilişkisini ele alan metinler dağınık, üzerinde çok durulmamış, bir benzetme olarak kalmış, Marx'ın ardılları tarafından da pek dikkate alınmamıştır. Temel-üstyapı ilişkisi hakkında yapılan yorumlar genellikle Marx-Engels ikilisinin *Alman İdeolojisi*'ne dayandırılır. Bu konudaki diğer külliyat Marx'ın ilk elden kaynaklarına dayanmayan, sonradan üretilmiş sözlük anlamlarından ibarettir.

O halde ilk önce sözlük anlamına bakarak başlamak daha uygun olur. *Materyalist Felsefe Sözlüğü*'nün "Temel-Üstyapı" maddesinde özetle şunlar denmektedir: Temel ve üstyapı tarihsel materyalizmin kavramlarıdır. Temel, üretim ilişkilerinin toplamıdır. Temel üstyapı ile, üretim ilişkileri üretici güçler ile korelasyon halindedir. Üstyapı sosyal bilinç formlarıdır. Temelin yansımasıdır. Yansıma iki şekilde gerçekleşir. Doğrudan yansıma siyaset ve hukuk alanlarını oluşturur. Dolaylı yansıma ise din, felsefe, sanat ve bilim gibi bilinç alanlarını oluşturur. Dolaylı yansımalar, doğrudan yansımaların formlarını kullanırlar. Doğrudan ve dolaylı yansıma arasındaki ilişkisel bütünlük ise ideolojiyi oluşturur.[75] *Marxist Düşünce Sözlüğü*'nün "Temel-Üstyapı" maddesinde özetle şunlar denmektedir: Temel toplumun ekonomik yapısıdır. Ekonomik yapı, ekonomik özel ilişkilerdir. Üstyapı, devlet, toplumsal bilinç (toplumun bilinci) veya bilinçli bir durumla ilişkilendirilmiş bir sınıfın dünya görüşüdür. Temel özerk, üstyapı temele bağlıdır. Yani değişimin yönü temelden üstyapıya doğrudur. Üstyapıyı temele indirgememek için temel-üstyapı arasındaki ilişkinin tarihselliğinden, eşitsiz gelişiminden ve üstyapının etkinliği ile uyumlu temelden yola çıkmak gerekir. Tarihsel olmak demek, maddi üretimin özgül tarihsel yapısını ve üstyapının bu özgüllük içinde etkinliğini ele almak demektir. Eşitsiz gelişim temelin belirlediği değişim sınırlarının üstyapılar tarafından aşılması (sanatta olduğu gibi) demektir. Üstyapının etkinliği ile uyumlu bir temel, üstyapının göreli özerkliği anlamına gelmektedir.[76]

Buna benzer sözlük alıntılarını çoğaltmak mümkündür. Elbette bu sözlük girişleri konuyu anlamak için faydalıdır; fakat bir probleme yaklaşımda uygulanması çok zor olur

---

[75] M. Rosenthal ve P. Yudin, "Temel ve Üstyapı", *Materyalist Felsefe Sözlüğü,* Çev: Enver Aytekin ve Aziz Çalışlar, 4. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1972, s. 491.

[76] Jorge Larrain, "Temel ve Üstyapı", *Marxist Düşünce Sözlüğü,* Çev: Ahmet Gürata, 1. Baskı, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 558-561.

ve anlamsızlaşır. Buna rağmen genel olarak akademik çevrelerde bu benzetmeden haberdar düşünürlerin bu konuda iddia ettikleri, bu sözlük girişlerinden daha öteye geçmez. Her şeyden önce bu sözlük anlamlarının problem çözmede yetersiz olduğu ortadadır. Bir kere, bu türden sözlük açıklamalarında kavramlar oldukça soyuttur. Hatta o derece soyuttur ki açıklama neredeyse hiçbir maddi göstergeye işaret etmez. Bu sebeple temel-üstyapı ilişkisini açıklayan sözlük anlamları bilimsellikten uzaktır. Spekülasyondur. Sınanmamış kurguları ifade eder. Daha doğrusu hissiyata dayalıdır. Tarihsel materyalizm felsefe, bilim, sanat gibi alanlara böyle bakılması gerektiğini bize ifade etmektedir; daha doğrusu pek inandırıcılığı olmayan bir şekilde temenni etmektedir. Ama gerçek böyle midir? Daha somut sorarsak ve bu tezin konusu ile daraltırsak, XIX. yüzyılda Osmanlı materyalizmi tarihsel materyalizmin temel-üstyapı kavramları kullanılarak ne kadar açıklanabilir? Daha önce belirttiğimiz gibi nesne duyumsal insan faaliyetiyse ve pratikse, düşüncenin gerçekliği, gücü ve bu dünyaya aitliği pratikle kanıtlanmalıysa[77], XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizminin pratiği temel-üstyapı kavramlaştırmasına ne kadar uymaktadır?

Bu sözlük girişlerine yöneltilecek ikinci eleştiri, tutarsızlıklarındadır. Örneğin temel, ilk sözlükte toplumun ekonomik yapısıyken, ikincisinde üretim ilişkilerinin toplamıdır.İkinci sözlükte, üstyapıya temelin yansıması olarak bakılmaktadır. Fakat birinci sözlükte üstyapı temelin birebir yansıması olarak düşünülmemiştir. Benim burada amacım, sözlük anlamları üzerinden bir sonuca varmak olmadığından, bu iddiaların birbirleriyle olan tutarlılıklarından ziyade, gerçek yaşam ile olan tutarlılıkları benim için daha da önemli hale gelmektedir.

Temel-üstyapı ilişkisini anlamlandıran en doğru açıklamanın, hayattan, pratikten ve problem alanlarından kopuk bir şekilde anlatıldığı sözlüklerden değil; somut şekilde hayatın kendisinden gelen pratikten kaynaklandığını düşünüyorum. O halde bu ilişkiyi, bir önceki paragrafta bulunan sorulara cevap olabilecek şekilde XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi, daha somut olarak Baha Tevfik'in materyalist çabası üzerine yoğunlaşarak vermeye çalışacağım. Bunun için ilk önce, temel-üsyapı ilişkisini kuracağım, kurgulayacağım. Ardından, Osmanlı felsefe tarihi ve bilim tarihi tezleri ile birleştirip anlamlandırmaya çalışacağım. Son olarak da XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi, Baha Tevfik'in materyalist aksiyonu üzerine düşünüp daha somut bir şekilde işleyeceğim.

[77] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22.

3.1. TEMEL-ÜSTYAPI KAVRAMLAŞTIRMASININ KURULMASI

Marx ve Engels'in (1820-1895) temel-üstyapı ilişkisi için söyledikleri genel olarak *Alman İdeolojisi* adlı kitapta olduğunu belirtmiştik. Bu konuyla ilgili muhakeme, *Alman İdeolojisi*'ni merkeze alarak oluşturulmuştur. İlk önce temel-üstyapı ilişkisinin muhakemesini yapmak, tezin geri kalan kısmının nasıl bir mantık üzerine kurulduğunu anlamamız açısından da faydalı olacaktır.

İster felsefi olsun, ister bilimsel olsun, ister sanayi gibi tamamıyla pratik bir alanı işaret etsin, tarih boyunca insanın iki tür ilişkisi vardır. Birincisi insanın doğa ile olan ilişkisidir (insan-doğa ilişkisi); ikincisi, insanın insan (insan-insan ilişkisi) ile olan ilişkisidir. Burada bahsedilen insan-doğa ve insan-insan ilişkisi, kurulu bir fiziksel bağı ya da teması değil (relationship),birbirini dönüştüren karşılıklı bir ilişkiyi (intercourse) işaret etmektedir. İnsanın faaliyeti, somut bir şekilde ve maddi olarak, bir yönüyle doğa ile başka bir yönüyle de kendisi ile ilişki içindedir; yani bir taraftan doğayı ve diğer taraftan kendisini, başka bir değişle insanı biçimlendirir.[78] O halde ilk önce insan doğa ile ilişkiye girer. İnsan neden doğa ile ilişkiye girer ya da insan-doğa ilişkisinin zorunlu nedeni nedir? Bu sorunun cevabı üretmektir; çünkü insan yaşamak için üretmek zorundadır. Yani, doğa ile ilişkinin belirleyici ve zorunlu nedeni üretimdir. İnsan-doğa ilişkisinde bulunan üretim gibi zorunlu neden insan-insan ilişkisini de beraberinde getirir. Elbette, tam burada insanların Tanrı, efsane, büyü, kavram vb. gibi insan-doğa ve insan-insan ilişkisinin dışında da ilişkileri olduğu iddia edilebilir. Fakat biz bu ilişkileri, materyalizmin gereği olarak, türetilmiş ilişkiler biçiminde görüyoruz. Tutarlı olabilmek maksadıyla, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin maddi bir gerçekliğe dayanmadığını, insan-doğa ve insan-insan ilişkisinin dışında, fakat bu ilişkiler tarafından türetilmiş oluduğunu iddia ediyoruz.

Doğa ile insanlar arasındaki bu karşılıklı ilişki biçimi insanların üretim yapmak için zorunlu olarak kurdukları ilk ilişki biçimidir. Tabiat maddelerini ürünlere dönüştürebilmek için gerekli olan işgücü ve maddi unsurlar üretici güçleri meydana getirir. Yani insan bir taraftan işgücünü kullanarak ve diğer taraftan işgücünü daha etkin hale getiren üretimin maddi unsurlarını kullanarak doğa ile ilişkiye girer. Bu sebeple üretici güçler doğa ile insan arasındaki ilişkinin somut öğeleridir; bu ilişkinin görünen, elle tutulur gerçeğidir. Üstüne üstlük, bu ilişkiyi bir kere gerçekleştirmek de yetmez. Çünkü insanların yaşamlarını en azından kendi ömürleri boyunca sürdürebilmeleri gerekir. Yani doğa ile kurulan bu ilişki en

[78] Marx ve Engels, a.g.e., s. 63.

az bir insan ömrü boyunca sürekli ve yeniden üretilmelidir. Doğa ile zorunlu olarak kurulan bu karşılıklı ilişkinin sürdürülebilmesi ve yeniden üretilebilmesi, insanları doğa içinde kalıcı ve sürekli bir insan-insan ilişkisi içerisinde örgütlenmeye götürür.

Dolayısıyla, doğa ile zorunlu olarak kurulan bu üretim ilişkisinde insanların iki ürünü vardır: Birincisi, kendi geçim araçlarıdır; ikincisi, kendi maddi yaşamlarıdır. İnsanlar ilk önce doğada bulunan ve yeniden üretmeleri gereken kendi geçim araçlarını üretmek zorundadırlar. Aksi takdirde, ürettiklerini yeniden üretmeden, her seferinde üretim yapabilmek için üretimi yeniden keşfeden bir canlı türü olmaları gerekirdi. İkincisi kendi emekleri sonucunda elde ettikleri kendi maddi yaşamlarını üretmek zorundadırlar. Kendi maddi yaşamlarını yeniden üretmeselerdi, tür olarak yok olup giderlerdi. Bu sebeple de iki tür örgütlenişleri vardır: Birincisi, doğa ile ilişkili örgütlenme; ikincisi, bireylerin fiziksel örgütlenişi. İnsanların üretimi ve örgütlenmesi, bireylerin basitçe fizik varlıklarının yeniden üretimi değildir. Bu insanın kendi geçim araçlarını üretmesinin bir yoludur. Üretim tarzıdır. Bireylerin aktivitelerinin belirli bir biçimidir. Dolayısıyla, bireylerin hayatlarını ifade etmelerinin belirli bir biçimidir. Belirli bir yaşam tarzıdır.[79]

Daha sonra, üretim tarzının yeniden üretilmesi gerekir. Aksi takdirde insanlar doğa karşısında sadece bir kez örgütlenmeye giderler ve örgütlenmenin elemanları nesiller boyunca devam etmezse üretim tarzı da devam etmez. Üretim tarzının nesiller boyunca devam etmemesi demek, ya her nesil için üretim tarzının bir defaya mahsus yeni baştan kurulması ya da üretim tarzının yok olması demektir. Eğer üretim tarzı her nesil için yeniden kurulursa insanlık için ilerleme söz konusu olmaz. Çünkü birikim olmaz. Eğer üretim tarzı yok olursa, insanın varlığı da yok olur. O halde insanlar üretim tarzını yeniden üretebilmek için kendi aralarında da üretim tarzını nesiller boyunca garanti altına alacak karşılıklı bir ilişki kurmalıdırlar. Yani üretim tarzının yeniden üretimi, insanların arasındaki karşılıklı ilişkinin biçimine dayanır. Öyleyse insanlar kendi aralarında öyle bir karşılıklı ilişki biçimi belirlemelidirler ki bu ilişki biçimi üretim tarzını nesiller boyunca sürdürebilsin ve garanti altına alabilsin. Yani insan-insan ilişkisi, insan-doğa ilişkisini devam ettirsin.

Her üretim tarzı tarihseldir. Her dönem için tarihsel olarak belirlenmiş üretim tarzı, toplumun tarihsel olarak belirlenmiş bir aşamasına denk gelir. Her toplumsal aşama üretim tarzını ayakta tutan üretici güçlerin toplamıdır. Bu toplam, toplumsal durumu belirler.[80]

---

[79] Marx ve Engels, a.g.e., s. 39.

[80] Marx ve Engels, a.g.e., s. 54.

Üretici güç ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki bağ, karşılıklı ilişki tarzı ile bireylerin eylemi ya da faaliyeti arasındaki bağdır. Bu faaliyetin temel biçimi, doğal olarak bütün öteki entelektüel, siyasal, dinsel, sanatsal, bilimsel vb. biçimlerin, yani üstyapının, bağlı oldukları maddi biçimdir.

Sonuç olarak bu tezin de temasını oluşturan temel-üstyapı kavramlaştırması aşağıdaki şekilde ortaya konmuş olur:

1. Temel, en geniş anlamıyla üretim tarzına dayanır. Üretim tarzı, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliğidir. Üretici güçler, doğa (insanlaşmış doğa=nesneler), işgücü (emekçiler, üreticiler) ve üretim araçlarıdır. Üretim ilişkileri, maddi malların üretim, değişim, dağılım ve tüketimi sürecinde insanlar arasında ortaya çıkan ilişkilerdir; genel olarak mülkiyet ilişkileridir. Üretim tarzını temel olarak almamızın sebebi insanların zorunlu olarak doğa ile kurduğu üretim ilişkisini, toplumsal yapının ve diğer toplumsal biçimlerin merkezine koymak içindir. Üretim tarzı iktisat demek değildir. İktisat sadece üretim tarzının belirtilerini en iyi izleyebildiğimiz bilim dallarından biridir, daha fazlası değil...
2. Üstyapı üretim tarzı tarafından, başka bir deyişle temel tarafından belirlenir. Üstyapı, zihinsel, düşünsel, sanatsal, vb. (büyü, efsane, din, bilim, sanat, felsefe gibi) biçimlere dayanır. Tüm bu üstyapı ögeleri üretim tarzını devam ettirecek sosyal örgütlenmenin araçlarıdır. Bunlar insanın doğa ile olan ilişkisini etkilerler, ama belirlemezler; temel tarafından belirlenir, biçimlendirilir ve temeli de bir kabuk gibi sarıp, etkilerler.
3. Bir toplumun sosyal formasyonu temel ile üstyapının karmaşık birliğidir. Yani toplumsal formasyon, üretim tarzı ile bu üretim tarzının oluşturduğu üstyapılardan (yasalar, devlet, bilim, felsefe, sanat vb.) oluşmaktadır.

Benim iddiam, felsefe tarihini ve bilim tarihini yukarıda açıkça ortaya konmuş olan temel-üstyapı kavramlaştırması ile materyalist tarih teorisini kullanarak açıklamak olduğundan, birbirini izleyen tarihsel dönemler boyunca, ilerleme, devrim, gelişme olarak adlandırılan olguları da üretim tarzı ve sosyal formasyonda gerçekleşen değişimle açıklanacağını düşünüyorum. Toplum insanın doğa ile ilişkisinden başlayıp, insanın insan ile olan ilişkisine ve oradan insanın zihinsel tüm varlıklarının ilişkisine kadar uzanan bir bütündür. İnsani varlıkların tümü, birbirini izleyen tarihsel dönemler boyunca, temelin (üretim tarzının) belirleyici nedenselliği altındadır. Başka bir deyişle, farklı tarihsel dönemler farklılıklarını ve diğer insani varlıklar için belirleyici nedenselliklerini, dönemlerine ait farklı üretim tarzından ve bu üretim tarzına dayalı farklı ve karmaşık

sosyal formasyonundan alırlar. Marx'ın da başka bir yerde belirttiği gibi "insanlar kendi tarihlerini kendileri yapalar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşular içinde yaparlar."[81]

Dolayısıyla tarihin devindirici gücü üretim tarzında oluşan değişimler ve devrimlerdir. Felsefe tarihinin ya da bilim tarihinin sıkça vurguladığı gibi eleştiri değildir.[82] İdealist tarih anlayışı, felsefe, din, sanat, bilim gibi tarih dışı bir ölçek kullanır[83]; yeryüzüüstüdür[84]; insan doğa ilişkisini dışlar, doğa karşıtlığına dayanır ve bu karşıtlıktan devlet, hanedan, din ve teorik savaş anlaşılır[85]. Materyalist tarih anlayışı ise maddi bir sonuç gerektirir.[86]

Sonuç olarak, bu altbölümü kapatırken, Marx'ın temel-üstyapı ilişkisi üzerine yazdığı kısa ve anlamlı bir pasaj verelim:

> "Toplumsal ilişkilerini maddi üretkenliklerine uygun olarak kuran aynı insanlar, toplumsal ilişkilerine uygun olarak da, ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretirler. Bu düşünceler, bu kategoriler, böylece tıpkı ifade ettikleri ilişkiler gibi, ölümlüdürler. Bunlar tarihsel ve geçici ürünlerdir. Üretici güçlerde, sürekli büyüme; toplumsal ilişkilerde, sürekli yokolma; düşüncelerde, sürekli oluşma hareketi vardır..."[87]

3.2. TEMEL-ÜSTYAPI İLİŞKİSİNİN BİLİM TARİHİ YAZININDAKİ YORUMU

Temel-üstyapı ilişkisi şu şimdiye kadar yaptığım okumalardan çıkardığım sonuca göre felsefe tarihi ve bilim tarihi yazınında kullanılmamıştır. Kullananlarda genel olarak beylik sözlük anlamlarından dışarı çıkmamışlardır. Sözlük anlamlarını ortaya koymuşlar fakat daha ötesine geçerek bir felsefe tarihi ya da bilim tarihi dönemini temel-üstyapı ilişkisi ile açıklama zahmetine girişmemişlerdir. Bu konuda söylenen temel fikirleri ve karşı

---

[81] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i,* Fransızca'dan Çev: Sevim Belli, 1. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 13.

[82] Marx ve Engels, a.g.e., s. 68.

[83] Marx ve Engels, a.g.e., s. 69.

[84] Marx ve Engels, a.g.e., s. 69.

[85] Marx ve Engels, a.g.e., s. 69.

[86] Marx ve Engels, a.g.e., s. 68.

[87] Marx, *Felsefenin Sefaleti,* s.109.

duruşu George Sarton'un bilim tarihine yaklaşımını veren aşağıdaki uzun alıntıda bulabiliriz:

> "Bilim adamlarını teker teker incelemek ve onların faaliyetlerini şahsi köklerini bulmaya çalışmak yerine, bir kimse, onları bir sosyal grubun üyesi olarak görebilir ve onlara yöneltilmiş olan sosyal baskıları araştırabilir. Resmi Sovyet felsefesi olan 'dialektik materyalizm'e (Doğu Avrupa'da söylendiği şekliyle 'diamat'a) göre bilim, şayet sosyal nedenlerle dışlanmamışsa her şeyden önce sosyal ve ekonomik koşullarla izah edilebilir. Bilim, bir sosyal boşlukta gelişmediği ve bilim adamları, devletin veya işverenin pek çok şekilde istismar ettiği ve hor gördüğü vatandaşlar olduğu için, bu tip açıklamalarda doğru bir taraf vardır. Her bilim adamı, işini yapmak için bir parça yiyeceğe ve diğer konforlara ihtiyaç duyar; eğer silah altına alınır ve savaşta ölürse, faaliyetleri sona erer; eğer bir fizikçi veya bir astronom ise, fırsatları, kabul edilmiş olduğu laboratuvara (deneyevine) veya gözlemevine bağlı olacak ve hürriyeti, idarecilerin ya da çalışma arkadaşlarının iyi ruhunu tamamen denetleyemez; engellenebilir veya dizginlenebilir, fakat bilimsel düşünceleri, sosyal faktörler tarafından belirlenemez. Namuslu bilim adamları, sık sık maddi menfaatlerine zararlı olan faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bilim tarihçileri, toplumun muhtelif sınıflarını ve müstesna insanların psikolojisini anlamakta bize yardımcı olan bu tip uyuşmazlıkları mümkün olduğu kadar dikkatli bir şekilde tasvir etmelidirler."[88]
>
> "Diyalektik materyalizm etkisi altında, bilim tarihinin, öncelikle sosyal ve ekonomik terimlerle açıklanması gerektiği inancı yayılmıştır. Bu düşünce bana tamamen yanlış görünüyor. Ben size yeni bir ikili ayrım sunuyorum. Dünyada, iş yapanlar ve hayranlar olarak adlandırabileceğimiz iki tip insan vardır. 'İş yapanlar' terimi, aşağılayıcı bir terim değildir; iyi iş yapanlar ve kötü iş yapanlar vardır ve bunlar en düşük sosyal seviyeden en yükseğine kadar her yerde bulunur. Krallar ve imparatorların çoğunluğu, papalar gibi iş yapanlardandı. Bu adamların tümü onlara ısmarlanan işlerin hepsini yerine getirmişlerdir; farklı işleri, hatta çok farklı işleri yapabilirlerdi ve genellikle de yapmışlardır. Halbuki hayran kitleri, kendi kendilerine yüklemiş oldukları görevleri yapmaya can atan ve bunun dışında başka bir şey yapamayan kimselerdir. Bu terimin onaylanması gerekli değildir; bu hayran kitlesinin iyileri olduğu gibi kötüleri de vardır; bazıları hayal içindedirler; kendilerini kandırdıkları gibi komşuların da kandırırlar; bazıları da gerçek birer yaratıcıdır. Sanat ve din alanındaki yaratıcıların çoğu ve bilim alanındakilerin de bir kısmı bu hayranlardan çıkmıştır.
>
> "Şimdi ekonomik koşullar, işleri ve iş yapanları çok derinden etkileyebilir; fakat hayran kitleri üzerindeki etkisi azdır. Hayranlar, yaşamın temel ihtiyaçlarını inkâr etmezler; fakat bu ihtiyaçlar mütevazı bir biçimde tatmin edilir edilmez, yalnız kendi işlerini görevlerini yöreni getirirler; bunun dışında hiçbir şeye aldırış etmezler.
>
> "Gerçekten de iş yapanlar, işlerin düzenli bir biçimde sürmesini sağlayan, geleneklerin ve yöntemlerin yapıcıları, adalet ve ahlakın savunucularıdır. İş yapanlar, her şeyi kaos içinde yozlaştırmadan, rutin çalışmayı yapan kişilerdir; ancak hayran kitlesine girenler, genellikle şairler, sanatçılar, azizler, bilim adamları, mucitler, kaşiflerdir. Onlar değişimin ve gelişimin temel araçlarıdır; anlar gerçek yaratıcılar ve sorun çıkarıcılardır. Hayran kitlesi dünyanın tuzudur; fakat insan sadece tuzla yaşamamaz.

[88] Sarton, a.g.e., s. 31.

> “Bu kitapta canlı bilimin sosyal zeminini anımsatmak için yaşanan acılar ele alınmıştır; fakat bilimin gelişimini anlaşılmaz terimlerle açıklama teşebbüsünde bulunulmamıştır; çünkü böyle bir açıklama, yalnızca iş yapanlara, birkaç hayrana ve belirlediği yoldan ayrılmayan Sokrates gibi çılgın kimselere uygun düşer.
>
> “Bu kitap insan ruhunun gelişimini, kendi doğal zemininde göstermeye çalışmaktadır. İnsan ruhu, her zaman için bu zeminden etkilenmiştir; fakat yine de eşsizliği ve bütünlüğü nedeniyle kendi kendine benzer. Bir lahana, şu veya bu ortamda, iyi veya kötü yetişebilir; fakat onun lahana olma özelliği başka bir yerde değil kendi içindedir. Eğer bu sıradan bir lahana için doğruysa, bir dahi için çok daha doğrudur. Ancak insanların düşünceleri tamamen özgür ve orijinal değildir; bu düşünceler biraraya gelir ve gelenekler dediğimiz altın zincirleri oluşturur. Bu zincirler çok değerlidirler; fakat bazen utanç verici ve tehlikeli olabilirler; en iyi dönemlerde, bunlar boynumuza takmaktan sevinç ve gurur duyduğumuz parlak altın zincirlere benzerler; ancak bazen de kırmadan kurtulamayacağımız demir gibi ağır prangalara dönüşürler. Genellikle de böyle olmuştur ve böyle olduğu zaman bunun anlatılması gerekir. Bu hikayeler, düşünce tarihinin bölümleridir; fakat aynı zamanda sosyal tarihin de önemli parçalarıdır.”[89]

Bu uzun alıntıyı satır aralarıyla birlikte dikkatlice okumak ve eleştirmek gerekir. İlk önce, Sarton’ın bilim tarihi görüşünden başlamak uygun olur. Sarton, bilim tarihini, bilim adamlarını teker teker inceleyen ve faaliyetlerinin şahsi köklerini bulmaya çalışan bir alan olarak tanımlıyor. Elbette bu kendisinin ya da kendi döneminin görüşüdür. Bu görüş, bu tezin başında ortaya konan düşünürü düşünürden, bilim adamını bilim adamından, düşünceyi düşünceden, bilgiyi bilgiden doğurtan görüşün farklı bir şekilde ifade edilmiş halidir. İdealist bir tarih anlayışına dayanmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi maddi bir temeli yoktur, düşünceler arası ilişkiler maddi bir şekilde değil, yazanın görmek istediği türden manevi bir şekilde kurulmuştur.

Sarton, diyalektik materyalizmin tarih görüşünün, bilim tarihi alanındaki anlayışını şu şekilde belirtiyor:

1. Bilim adamlarını sosyal bir grubun üyesi olarak görmek,
2. Bilim adamlarını sosyal baskıların ürünü olarak almak,
3. Bilim tarihini ekonomik koşullarla izah etmek,
4. Bilim adamlarını sosyal koşullarla açıklamak,
5. Bilim adamlarının maddi menfaatlerinin belirleyiciliği ile açıklamak.

Bu maddeler, diyalektik materyalizme ne kadar sığ bakıldığının en büyük kanıtıdır. Sarton’ın burada açıklamaya çalıştığı şey, diyalektik materyalizm değil, diyalektik

[89] Sarton, a.g.e., s. 130-131.

materyalizmin Sovyet versiyonudur. Elbette diyalektik materyalizmin Sovyet versiyonu Marx'ın ortaya koyduğu düşüncelerden çok faklıdır ve sığdır. Fakat Sarton'un birinci elden kaynakları dikkate almadan, Sovyet versiyonu diyalektik materyalizmle yetinmesi doğru değildir. Temel-üstyapı ilişkisi bir bilim adamını sadece sosyal bir grubun üyesi yapmaz; bilim adamını sadece ekonomik ve sosyal koşulların belirlediğini iddia etmez; bilim adamını sadece maddi menfaatlerinin bir ürünü haline getirmez. Diyalektik materyalizm, felsefe tarihini ve bilim tarihini, insanların zorunlu olarak doğa ile olan ilişkilerinden doğan üretim tarzı ile üretim tarzının yeniden üretilmesi için insanların insanlarla olan ilişkileri ile, yani daha kısa deyişle temelin, belirleyici nedenselliği altında ele alır. Bu sadece iktisadi ya da sosyal bir durumdan ve maddi menfaatten öte bir şeydir. Bunların tümünü kapsayan, fakat sadece bunların birine ya da ikisine indirgenemeyen bir gerçekliktir.

Sarton'un diyalektik materyalizme karşı yönelttiği eleştiriler ise şunlandır:

1. Bilim adamları sık sık maddi menfaatlerine karşı şeyler yapmışlardır.
2. Bilim adamları psikolojilerinin belirleyici nedenselliği altındadır.
3. Bilim adamları toplumun hayranlık duyduğu insanlardır. Bu hayranlık duyulan insanlar, ekonomik ve sosyal durumlardan belirleyici şekilde etkilenmezler. Onlar her türlü şartlar altında bilim yapmaya devam ederler.
4. İnsan ruhu kendi doğal zemininden etkilense de tıpkı bir lahana gibi kendi kendine benzer. Bir düşünür ya da bilim adamı kendi zemininden çok şey almıştır, ama onu kırarak ilerlemesini de bilmiştir.

Her şeyden önce bilim tarihi yazmak, bilim adamlarının tarihini yazmak değildir. Bilim tarihçisi bilimsel anı yazarı değildir, monografi yazarı da değildir; üstüne üstlük biyografi yazarı da değildir. İkincisi, hayranlık duyulan düşünürler ve bilim adamları toplumlarının ekonomik ve sosyal koşullarından etkilenmemiş olabilirler. Ama onlar üretim tarzının ve daha da bütünsel olarak ele alırsak sosyal formasyonun belirleyiciliği altındadırlar. Aksi takdirde, yaklaşık 500 bin yıldır dünya üzerinde bulunan ve aynı beyne sahip olan "homo sapiens"in ekonomik ve sosyal koşulların hiç birinden etkilenmeden tarih sahnesine çıkar çıkmaz felsefenin ve bilimin sonuna kadar gitmesi gerekirdi. Ne yazık ki öyle olmadı; bugün de öyle olmuyor. 500 bin yıllık "homo sapiens" farklı tarihsel dönemler boyunca üretim tarzlarını ve sosyal formasyonlarını değiştirerek bugünkü doğal, toplumsal, zihinsel vb. gelişmişlik düzeyine ulaştı. Üçüncüsü, Sarton, insanın tıpkı bir lahana gibi kendine benzediğini, lahananın kendine ait özelliklerini kendisinin belirlemesi

gibi, insanında kendi özelliklerini kendisinin belirlediğini söylüyor. Elbette, bunu filozoflar ve bilim adamları için özellikle belirtiyor. Yani, bir filozofu veya bir bilim adamını belirleyen şeyin kendi içinden geldiğini ve çevresel koşulların onu belirlemediğini söylemeye çalışıyor. Marx, "balığın özü sudur, su kirlenince balığın özü olmaktan çıkar"[90] diyor. Başka bir değişle, balık, balık olma özelliğini suyundan alır. Eğer suyunu kirletirseniz, balık ölür, yaşamaz, balık olmaktan çıkar. Sadece zihnimizde bir anı olarak kalır. Dolayısıyla Sarton'ın bahsettiği şekilde varlıklar kendi özelliklerini kendilerinden almazlar, çevrelerinin ya da kendi oluşturan maddi koşulların belirleyicilikleri altındadırlar. Elbette bir filozof ve düşünür içinde aynı şey geçerlidir. Burada önemli olan şey, bu kişileri belirleyen nedenlere bakabilmektir. Yoksa belirlesin belirlemesin ayrım yapmadan tüm çevre koşulları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Sonuçta temel-üstyapı ilişkisi, anlaşıldığı kadarıyla çoklukla bu ilişkinin Sovyet versiyonu, felsefe tarihinde ve bilim tarihinde kabul görmemiştir. Bu anlayışa göre, felsefe ve bilim, sıradan maddi tarihin üzerinde bir yerdedirler. Toplumsal faktörlerden etkilenmektedirler; fakat onlar tarafından belirlenemezler. Üstüne üstlük belirleyicilik felsefenin ve bilimin kendi içinden gelmektedir. Belirleyici öğeler bunalımlardır; çözülmemiş sorulardır; cevabı bulunamamış gözlemlerdir; sıra dışı olgulardır; açıklanamayan şeylerdir... Yani felsefe ve bilim belirleyici olarak kendi içinden gelişir; kendi dışından da etkilenir. Dolayısıyla felsefe tarihinin ve bilim tarihinin temel-üstyapı yaklaşımıyla, materyalist tarih teorisine göre açıklanması pek tutulan bir yol olmamıştır; bu yolun da her zaman eksik ve yanlış olduğu da söylenmiştir.

Örnekler çoktur. Bunların bir tanesini incelemek yeter. Örneğin, Rupert Hall, adını *Bilimde Devrim* olarak çevireceğimiz kitabında bilim tarihine Marksist yaklaşımın doğru kabul edilemeyeceğini, çünkü bilimsel ihtiyaçların sanıldığı gibi sanayi ve ticaret merkezli olmadığını iddia eder[91]. Bir kere, bilim tarihinin Markist yorumu, bilimin sanayi ve ticaret merkezli açıklaması değildir. Sanayi ve ticaret merkezli bilim tarihi anlayışı, devinimini sanayiden ve ticaretten alan bilim tarihi anlayışı demektir ki, bunun Marx'ın söyledikleri ile hiçbir ilgisi yoktur. Zaten sanayi ve ticaret, Marx'ta, sadece belirli tarihsel dönemlerin toplumsal iktisadi faaliyetleri olarak dururlar; üretim tarzına göre bazen ön plana çıkarlar ve bazen de arkada dururlar. Marx sanayi ve ticaretin saf doğa bilimlerine amacını

---

[90] Marx ve Engels, a.g.e., s. 74.

[91] Hall, a.g.e., s. 23.

verdiğini ve materyali sağladığını söylüyor.[92] Ama felsefeyi ya da bilimi doğrudan sanayi ve ticarete hiçbir zaman bağlamıyor.

Tabi bu acayip ve ne olduğu üzerine her zaman tartışılan ve bir sonuca asla varılamayan güncel bilim tarihi anlayışının değişimleri, evrimleri, devrimleri açıklarken aldığı tutum da bir acayip oluyor: Örneğin, Hall, kitabının başka bir yerinde, bilimde devrimleri kabul etmektedir: O'na göre bilimsel devrimler, yeni fenomenlerin eski fenomenleri gelenekselleşmiş yerlerinden ya da pozisyonlarından çıkarmasıdır. Yer değiştirme, ya bir doğa ideası ve alternatifi arasında ya da bir dünya görüşü ve alternatifi arasında olur. Ayrıca bilimsel devrimler bütünsel değildirler; kısmidirler.[93] Bu kısa özet bize işte bu garip tarih anlayışının kısa bir açıklamasını vermektedir. Hall, bilimsel devrimleri sadece düşünsel planda ele almaktadır; devrimleri basitçe fenomenlerin yer değiştirmesi olarak tasarımlamaktadır. Hâlbuki düşünceler maddeler tarafından belirlenirler. Hiçbir maddi değişim olmadan, sadece kafalarda tasarımlanan bilimsel bir devrim söz konusu olamaz.

Okuyucularının "nasıl olacak da bu fenomenler birbiri yerlerine geçecekler?" gibi bir soru soracağını düşünerek, Hall, aynı kitabın ikinci bölümünde, bilimsel devrimlerin nedenleri üzerine tartışırken de iki tez ortaya atar: Birincisi, O'na göre, değişim ilk önce toplumda başlar. Sonra bilimsel alana geçer. Yani bir bilimsel devrimin ön koşulu toplumda değişim olmasıdır. İkincisi, bilimde, dinde ve felsefede ve dünya görüşünde değiştirici bir bilimsel inadın olmasıdır. Böylece bilimsel bir devrimin değerlendirilmesi toplumdaki değişim ve kabullerin, bireylerdeki entelektüel değişimlerin ve hassas sosyal irdelemelerin analizleri sonucunda ortaya konmalıdır.[94] Elbette Hall, burada çok daha gerçeğe yaklaşıyor; bilimsel değişimlerin toplumsal değişimlerden sonra olduğunu ve ilkin toplumsal değişimin olması gerektiğini söylüyor. Ama bu seferde toplumsal değişimin ne olduğunu net bir şekilde ifade etmiyor. Bu konuyu fazla irdelemiyor.

Hall bilimsel devrimlerin nedenlerini en sonunda şu şekilde özetliyor:

1. Entelektüel insanlar daha eğitimli hale gelmiştir.
2. Avrupa diğer uygarlıklardan daha entelektüeldir.

---

92 Marx ve Engels, a.g.e., s. 51.

93 Hall, a.g.e., s. 3.

94 Hall, a.g.e., s. 21.

3. Bilim üniversitelere taşınmıştır. Bilime üniversitelerde özgürlük ve öğrenme çeşitliliği sağlanmıştır.
4. Önermelerin kanıtlanmasına önem veren, eleştiren, tartışan, teolojiden arınmış, öğrenen bir kast yaratılmıştır.
5. Din hariç her türlü konunun ele alındığı özgürlük ortamı sağlanmıştır.
6. Skolastizm, Grek kaynaklara inildikçe gerçek dünyanın test edilen önermelerine ihtiyaç duymuştur.[95]

Bu basit özetten de anlaşıldığına göre, Hall'un bilimsel değişmenin aktörlerini, (1) daha entelektüel ve daha eğitimli insanlar, (2) özgür ve bilime düşkün öğrenen kast ve (3) özgür üniversiteler olarak belirlediğini görüyoruz. Elbette bunlar toplumun çok küçük bir kesimidir. Bu küçük kesimin bilimsel devrimlerin toplumsal önkoşulları olarak nasıl kabul edildiği anlaşılamaz. Çünkü adı geçen aktörlerin tümü, toplumun bilimle beraber materyal temelleri tarafından üretilirler ve değiştirilirler. Tabi burada Hall eğitimcilerin de eğitilmesi gerektiğini unutuyor. Elbette bunlar tarihi, insan aklının bir ürünü olarak gören idealist tarih anlayışını destekleyen görüşlerdir. İkincisi, bilimsel devrimleri iddia ettiği toplumsal bir önvarsayımla değil, bilimin içinden çıkan kavramlarla açıklamaya çalışır. Zaten Hall'un bilimden kastettiği şey de öğrenim görmüş insanların yazılarının ve faaliyetlerinin bilgisidir[96]. Yani öğrenim görmemiş, bilimsel yazılar yazamamış, bilim adına hiçbir faaliyet yapmamış insanlar bilim tarihinin içinde yer alamaz. Bu düşünceye göre bilim tarihi toplumun küçük bir kesimini ele alır. Fakat bu küçük kesimin yeniden üretilmesi için materyal temelleri oluşturan büyük kesim dikkate alınmaz. Üstelik kitabın başında da bilim tarihinde ancak toplumsal değişimin bilimsel değişime sebep olabileceği tezi de söylendiği halde…

Sonuç olarak literatürde, materyalist tarih anlayışı, bilim tarihi (biz felsefe tarihini de katabiliriz) için kullanılmamıştır. Kullanılmaması bir yana, ilk elden kaynaklar okunup, yorum yapma zahmetinde bile bulunulmamıştır. Sözlük anlamları ile yapılan yorumlarsa açıklama inadından yoksun, teorisiz ve sığ bir bakışla ele alınmıştır.

---

[95] Hall, a.g.e., s. 36-37.

[96] Hall, a.g.e., s. 1.

3.3. OSMANLI TOPLUMU İÇİN TEMEL-ÜSTYAPI KAVRAMLAŞTIRMASI

Materyalist tarih anlayışını kullanmak ve felsefeyi, bilimi üstyapı öğeleri olarak açıklayabilmek için Osmanlı toplumunun temelini yani üretim tarzını saptayarak işe başlamak gerekmektedir. Yalnız temel-üstyapı ilişkisi içinde Osmanlı felsefesi ve bilimi hakkında yorumlarda bulunmadan önce, temel olarak alınması gereken üretim tarzı kavramı ve bu üretim tarzı üzerine yükselen sosyal formasyon kavramlarının kullanılışları ve tarihi üzerinde biraz daha durmak gerekir. Çünkü hem bu tür kavramların, içerikleri ve bağlamlarıyla birlikte nasıl kullanıldığını, tarihsel olarak nasıl ele alındıklarını hem de bizim açıklamalarımızın nasıl bir konumda olduğunu göstermek açısından faydalı olacaktır.

Modernleşme kavramı, özellikle, II. Dünya Savaşından sonra daha çok kulanılmaya başlanmıştır. Elbette bu kavramın, Batı düşüncesi içinde çok gerilere kadar götürülse de, toplum ile toplumu ilgilendiren "gelişme", "ilerleme", "muassırlaşma", "kalkınma" gibi kavramlarla yaptığı evliliklerin pratik bir şekilde kullanılması ancak II. Dünya Savaşı sonrasına rastlamaktadır. Bu dönemlerde, "modernleşme, gelişme ekonomisinin ana kavramı, ikilik de modernleşmenin altında yatan temel tez" olmuştur[97]. Modernleşme adı gereği modernliğe doğru gitmektir. Bu gidişin çıkış noktası geleneksel toplumdur. Çünkü ancak geleneksel toplum modernleşmeye doğru evrilebilir. Bu sebeple modernleşen merkez ile geleneksel olarak kalmış çevre formasyonlar arasında ikilikoluşur. Bu okula göre, bu ikili yapı, birbirinin yanında duran kardeşler olarak ele alınmazlar; bunlar toplumsal yapının çatışan iki kutbunu oluştururlar. Modernleşen merkez, ilerici, dinamik, değişmeye hazırken; geleneksel çevre, gerici, durgun ve statükocudur.[98]

1960'larda Modernleşme Okulu, Bağımlılık Okulu tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Bağımlılık Okuluna göre, Modernleşme Okulu'nun altında yatan ikicilik kuramı tarihsel değildir. Toplumu kutuplara ayırmakta ve ayırdığı kutupların tarihlerini hiçe saymaktadır. Oysa Bağımlılık Okulu'na göre toplum kutuplara ayrılamaz; modern ve geleneksel olan birbirine bağlıdır, birbirini gerektirmektedir, ancak bir arada bulunarak bir toplumun yapısını oluşturmaktadır. Modernleşme, ayırdığı kutuplar arasında basit karşılıklı ilişkiler kurmaya çalışmaktadır. Oysa toplumsal yapının öğeleri arasında modernleşmenin

---

[97] H. Çağatay Keskinok ve Melih Ersoy (Der.), *Üretim Tarzlarının Eklemlenmesi Üzerine,* 1. Baskı, Birey ve Toplum, Ankara 1984, s. 1.

[98] Keskinok ve Ersoy, a.g.e., s. 2.

belirttiği tarzda basit ilişkiler yoktur. Örneğin, bağımlılık kuramına göre, azgelişmişlik, gelişmişliğin bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmakta, gelişmiş olanlar varoluşlarını ancak azgelişmiş olanlarla sağlayabilmektedirler.[99]

1970'lerde ise hem Modernleşme Okulu'nun ve hem de Bağımlılık Okulu'nun eleştirisi "eklemlenme" kavramının temel tezini oluşturduğu Eklemlenme Okulu tarafından yapılmıştır. Eklemlenme Okulunun yaklaşımı, modernleşme ve bağımlılık kavramları gibi ilk başta "olgusal" veriye dayanmıyordu. Yani, bu okullarla arasında epistemolojik bir fark vardı. Eklemlenme Okulu, üretim tarzı, sosyal formasyon, üretici güçler, üretim ilişkileri gibi kavramlar kullanmakta ve daha ilk başta teorik çerçevesini kurmaktadır. Eklemlenme Okulu, teorik yaklaşımının yanı sıra, tamamıyla tarihseldi. Toplumsal yapıyı bir bütün olarak görmekte ve bu yapıyı oluşturan tüm unsurların da tarihlerini bu bütünlük içinde ama kendi karmaşıklıklarıyla ele almaya çalışmaktaydı. Dolayısıyla, karmaşık ve farklılaşmış yapıları da göz ardı etmeden tarihin konusu haline getirmekteydi. İç içe geçmiş toplumsal yapının tüm dinamikleri üzerine düşünmekteydi.[100]

Anlaşılan o ki, temel ve üstyapı arasında kurulacak bir ilişkinin "temel" tarafındaki ayağını oluşturan üretim tarzı kavramının kullanımından önce, Modernleşme ve Bağımlılık Okullarının kavramları kullanılmıştır. Modernleşme Okulunun Spencer'in tarih anlayışına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Osmanlı felsefesinin ve biliminin XIX. yüzyıldaki durumunu tasvir etmeye çalışan felsefe ve bilim tarihçileri, Spencer'in tarih anlayışına uygun bir gelişme çizgisinin varlığına inanmaktadırlar. Bu sebeple gelişmenin merkezine modernleşme kavramını koymaktadırlar. Modernleşme kavramı ise temelinde biraz önce de bahsedildiği gibi ikici bir teoriyi gerektirmektedir. İlericiler-gericiler, laikler-antilaikler, sultancılar-halkçılar ve daha niceleri gibi kutuplar oluşturulmakta; ama tüm bu kutuplar akıllı Osmanlı yöneticisi, aydını, eliti, münevveri, askeri, entelektüeli vb. ile akılsız halk, sürü, reaya kutupları arasında yitip gitmektedir.

Osmanlı toplumunun ne olduğu konusunda dört tip farklı yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi Stalinizm'in kalın çizgilerle formüle ettiği ve Batılı tarihçilerin sıkça kullandıkları klasik toplumsal gelişim şemasını sırasıyla ilkel komünal –köleci–feodal–kapitalist sosyal formasyonlar gibi standart hale getirip, bu şemanın dışında kalan Asya toplumlarının tümü de ne olduğu çok da açıkça belirtilmeyen Asya Tipi Üretim Tarzı

[99] Keskinok ve Ersoy, a.g.e., ss. 7-8.

[100] Keskinok ve Ersoy, a.g.e., ss. 10-18.

(ATÜT) ile açıklamaya çalışmaktır. Yani Batılı'ların da dayattığı ilk yaklaşım ATÜT olarak kısaltılan Asya Tipi Üretim Tarzı anlamına gelen yaklaşımdır. Fakat Doğu toplumları düşünüldüğünde sadece tek bir tip ATÜT'den bahsedilemez. Zaten genel olarak Asya toplumları ilkel komünal toplumun üretim tarzından haraççı (tribüter) üretim tarzına geçmişlerdir.[101] Yani Osmanlı toplumu ATÜT ile açıklanabilecek bir toplum değildir.

Batılıların dayattığı anlamda ATÜT olarak belirlenmeye çalışılan üretim tarzının anlamsızlığı ve yetersizliği ortaya çıkınca, Osmanlının üretim tarzının feodal üretim tarzı olduğu iddia edilmiştir. Esasında feodal üretim tarzı, Osmanlı toplumu düşünüldüğünde haraca dayalı üretim tarzının periferisinin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Yani Asya toplumları için genel bir durum değil, daha doğru bir anlatımla özel bir durum, bir istisnadır.[102] Bu sebeple, Osmanlı toplumu feodal bir toplum da değildir.

Üçüncü olarak ve sıkça kullanılan başka bir yaklaşım Osmanlı toplumunun kendine has bir özelliği olduğu, kendine özgü olduğu ve başka hiçbir topluma benzemediğidir. Genel olarak, Osmanlı felsefesi ve bilimiyle uğraşanların da paylaştıkları kanı budur. Elbette, bir toplum başka bir topluma tam olarak benzeyemez. Fakat bilimin yaptığı şey,bir toplumun kendine özgü farklı taraflarını vurgulamanın yanı sıra, en azından kendi türüne ait ortak tarafları göstererek bunları yasalaştırmaktır. Aynen psikolojide olduğu gibi bireyler birbirinden farklı olabilir, ama bir tür olarak insanın psikolojisi genelleştirilebilen ve üzerine bilim yapılabilen bir alandır. Yani Osmanlı toplumu kendine has, nevi şahsına münhasır, yeryüzünde başka hiçbir yerde bulunmayan bir toplum olsada, bunu toplumun kendisinde değil, kendisi gibi olan toplumların türünde aramak daha uygun olur.[103]

Dördüncü ve bu tezin de benimseyip geliştirmeye çalıştığı yaklaşım, Osmanlı toplumsal formasyonunu haraççı (tribüter, haraca dayalı) olarak ele alan yaklaşımdır. Osmanlı toplumunun tarihi boyunca tek bir üretim tarzından bahsetmek doğru olmayabilir. Fakat en azından Fatih Sultan Mehmet ile başlayan imparatorluk döneminden çöküşe kadar uzanan zaman diliminde Osmanlı toplumunun baskın üretim tarzının, aynı Doğu toplumlarında olduğu gibi, toprağa dayalı tribüter (haraççı, haraca dayalı) üretim tarzı olduğunu söyleyebiliriz[104]. Yani, Osmanlı toplumunun sosyal formasyonu da haraca dayalı

[101] Fikret Başkaya, *Yediyüz,* 1. Baskı, Ütopya Yayınevi, Ankara 1999, s. 69.

[102] Başkaya, a.g.e., s. 68.

[103] Başkaya, a.g.e., s. 68.

[104] Başkaya, a.g.e., ss. 64-91, 98-142.

bir sosyal formasyondur. Sonuç olarak, Osmanlı felsefesini ve bilimini anlamanın başka bir yolu materyalist tarih teorisiyle, Osmanlı toplum düzenini anlamaktan geçiyorsa, haraca dayalı üretim tarzının Osmanlı toplumunu nasıl biçimlendirdiğini açıklamak, felsefesini ve bilimini de bu temelin üzerine oturtmak gerekir.

Daha önce yukarıda da açıkladığımız üzere, insanın iki tür ilişkisi vardır. Elbette bu Osmanlı toplumundaki insanlar için de geçerlidir. İnsanın ilk türden ilişkisi doğa ile kurduğu ilişkidir ve bu ilişki zorunlu olarak doğa ile kurulan zorunlu üretim ilişkisi şeklinde anlaşılmalıdır. Yani üretim, doğa ile kurulan ilişkinin belirleyici ve zorunlu öğesi olarak durmaktadır. Osmanlı toplumunun ve insanının doğa ile kurduğu zorunlu ve belirleyici ilişki, toprak ile kurulan üretim ilişkisidir. İnsanları toprağa bağlayan, onları toprakla zorunlu bir üretim ilişkisi içine sokan bir ilişkidir. Yani hakim üretim ilişkisi toprakla kurulmaktadır. Lonca dışında üretim yapmanın yasak olduğu ve savunma-savaş durumu ile eklemlenmiş halde bulunan sanayinin de Osmanlı toplumunda bulunduğu bilinmektedir.[105] Fakat sanayi üretiminin Osmanlı toplumunun formasyonunu belirleyecek düzeyde devindirici bir gücü, sınıfsal bir pozisyonu bulunmamaktadır.

Bir toplumun varoluş koşullarından bir tanesinin bir kereliğe mahsus üretim yapmak olmadığı, nesiller boyunca doğa ile kurulan üretim ilişkisinin devam ettirilmesi gerektiğini söylemiştik. Bu sebeple Osmanlı sosyal formasyonunda haraca dayalı üretim tarzının yeniden üretiminin hangi mekanizma ile gerçekleştiğini söylememiz gerekmektedir. Hakim üretim ilişkisinin toprak ile kurulduğunu biliyoruz. Bu sebeple toprakla kurulmuş olan bu insan-doğa ilişkisinin devam ettirilmesi ve nesiller boyunca sürdürülebilmesi için gerekli unsurlardan bir tanesi ve en önemlisi, toprakta özel mülkiyetin olmayışıdır. Bu aynı zamanda Doğu'nun haraca dayalı toplumsal formasyonlarında da görülen ortak bir özelliktir. Hem toprakta özel mülkiyetin olmayışı ve hem de yaratılan artı ürünün devlet dışında tasarruf edilememesi sonucu, alternatif iktidar merkezi olabilecek özel mülk sahibi de olunamadığı gibi, "tekne kazıntısı toprak" da terk edilemez[106]. Bu, toprağı işleyen ve hakim üretim ilişkisinin göbeğinde bulunan köylü sınıfının basit yeniden üretim yapması, yaşamını da sürekli bir biçimde toprak üzerinden sağlayarak topraktan kopmamasını gerçekleştirmiştir. Sosyal artık, genişletilmiş yeniden üretime değil, merkezi

[105] Başkaya, a.g.e., ss. 120-121.

[106] Başkaya, a.g.e., s. 88.

yönetim aygıtına ve lüks harcamaya aktarılmaktadır.[107] Sonuç olarak haraca dayalı üretim tarzında üretim araçlarında özel mülkiyet yoktur. Çünkü özel mülk sahibi olmak, merkezi otoriteye karşı iktidar mercilerinin oluşmasını sağlayacak ve merkeze toplanan artı ürünün azalması yönünde sorunlar çıkaracaktır.

Osmanlı toplumunda bulunan haraca dayalı üretim tarzının başka bir özelliği, artığın merkezileşmesi üzerine kuruludur.[108] Gerek üretim yapan köylü ve lonca sınıfını basit yeniden üretime zorlayacak ve gerekse haraççı devlet sınıfının veya yönetici politik sınıfın varoluşunu devam ettirecek en büyük unsur artı ürünün merkeze toplanmasıdır. Merkeze toplanan artı ürünün yine merkezden dağıtılması da başka bir sorundur. Bu sorunla baş edebilmek için gerekli düzenleme, Osmanlı toplumunda siyasi merkezileşme ile sağlanmaşıtır. Siyaset hem artı ürünün merkeze toplanması ve hem de merkeze toplanan artı ürünün yeniden dağıtımı için en önemli aygıttır. Dolayısıyla haraca dayalı Osmanlı pre-kapitalist toplumsal formasyonunda siyasetin belirleyiciliği açıklanmış olur. Dolayısıyla Osmanlı toplumsal düzeninin belirleyici kertesi, ekonomi, ahlak, bilim, felsefe, akıl, ideoloji, din ve benzerleri değil, pre-kapitalist sosyal formasyonlarda görüldüğü gibi siyasettir.[109]

Osmanlı toplumunda artı ürün iki kaynaktan elde edilip merkezileştirilmektedir. Artı ürünün birinci kaynağı reaya haracıdır. İkinci kaynak ise ganimet-savaş ideolojisiyle elde edilen yağmadır.[110] İç haraç, üretim tarzı haraca dayalı bir topluma yeterli kaynağı oluşturmaz. Çünkü devlet aygıtının artı ürünü kayıpsız olarak toplayabilmesi için sürekli büyümesi gerekmektedir. Yönetici politik sınıf kendini yeniden üretebilmek için devlet aygıtını sürekli genişletmek, memurunu artırmak durumundadır. Aksi halde artı ürünü merkezileştirmek için gerekli organlardan yoksun kalacak, artı ürünün merkezileşmemesi sonucunda da kendi varlığı tehlikeye girecektir. Bu sebeple, her zaman için iç haracın yanında dış haracın da savaş, ganimet ve yağma yoluyla elde edilmesi gerekmektedir.

Artı ürünün merkezileşmesi, Osmanlı toplumunda kaçınılmaz olarak merkezi-merkezkaç güçlerin çatışmasını doğurmuştur[111]. Bir yandan üretim araçlarının sahibi olan

---

[107] Başkaya, a.g.e., s. 142.

[108] Başkaya, a.g.e., s. 86.

[109] Başkaya, a.g.e., s. 64.

[110] Başkaya, a.g.e., s. 99.

[111] Başkaya, a.g.e., s. 71.

diğer yandan da kendi egemenliğini gerçekleştirmek zorunda olan egemen sınıf (=politik sınıf = haraççı devlet sınıfı = yüksek hâkim sınıf = yönetici politik sınıf = paşalarımız = alimlerimiz = askerlerimiz = padişahımız = devletlülerimiz) merkezi aygıtı sürekli ayakta tutmak, güçlendirmek ve geliştirmek zorundadır. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet'le birlikte doruğuna ulaşan imparatorluk bilinci, meşvereti temizleyerek bir bakıma merkezkaç güçlerin de ehlileştirilmesini, daha merkezi bir otoritenin kurulmasını.[112]

Merkezi ve merkezkaç güçlerin varlıkları açısından bakıldığında Osmanlı toplumu, yöneten-yönetilen ya da devlet-halk ikiliği içinde anlaşılabilir. Osmanlı toplumunu, Batı toplumlarında görülen bir sınıf örgüsü içinde anlamaya çalışmak yanıltıcıdır. Çünkü merkezi güçlerin merkezkaç güçleri dengede tutmaya çalışırken, merkezin periferisinde ortaya çıkan, değiştirmeye, devindirmeye çalışan aktif sınıfları sürekli yok etmek, değilse bu sınıfları kısırlaştırmak zorunda kalmıştır. Bir taraftan sosyal artığın merkezileşmesi ile özel mülkiyet yok edilirken,[113] diğer taraftan kendi memurunu, sipahisini, askerini ve gerekirse en üst kademelerdeki yöneticisini bile yargılamaya varan koruyucu bir devlet anlayışı geliştirilmiştir.[114]

Bu koruyucu devlet anlayışının ve imparatorluk bilincinin başka bir gereği olarak etnik bir duruma sürekli olarak yabancı durulması gerekmektedir.[115] Osmanlı yöneticileri merkezi güçlü tutabilmek maksadı ile transetnik bir hanedan yapısına, transetnik bir politik ideolojiye sahiptirler. Müslümanlar ve Türkler dahil her türlü etnik gruba aynı mesafede durulmuş; ancak etnik grupların bir iktidar odağı haline gelmesi durumunda merkezi güçler harekete geçirilerek iktidar odakları temizlenmeye çalışılmıştır[116]. Yabancılaşma konusuna gösterilebilecek en iyi olgulardan biri, kuşkusuz bu tezin de uzaktan ilgilendiği bir konu olan, ilk Osmanlı ulemasının oluşmasıdır. Beylikten devlete giden kuruluş aşamasında Osmanlı, genellikle Anadolu dışından veya Osmanlı Beyliği dışından alimleri

---

112 Başkaya, a.g.e., ss. 81-82.

113 Başkaya, a.g.e., s. 99.

114 Başkaya, a.g.e., s. 110.

115 Başkaya, a.g.e., s. 83.

116 Başkaya, a.g.e., s. 75.

getirtmekteydi. Bu alimler geldikleri yerin kültürünü, alışkanlıkların ve bilgisini getirirken Osmanlılara bile yabancı olan ilk siyasi ve idari teşkilatlanmayı kuruyorlardı.[117]

Merkezi ve merkezkaç güçler arasındaki çatışmada, esas olan ve varlık alanını sürdürmesi gereken tek unsur devlettir. Devlet haraca dayalı üretim tarzına sahip bir toplumun en önemli ve olmazsa olmaz aygıtıdır. Artı ürünü toplayan, dağıtan ve haraca dayalı üretim tarzının yeniden üretimini sağlayan en önemli kurumdur. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda önemli olan şey, toptan bir değişim yapmak, bugünkü modernitenin anladığı şekilde eskiden kopuşu gerçekleştirmek değil, merkezi ele geçirmek ve devletin varoluşu için gerekli düzenlemeleri yeniden yapmaktır. Dolayısıyla haraca dayalı üretim tarzının belirlediği Osmanlı düzeni kendi iç çelişkileriyle, iğdiş edilmiş sınıflarıyla toplumsal bir dönüşüme uğrayamaz; uğramamıştır.[118] Bu sebeple felsefenin ve bilimin de Osmanlı toplumsal formasyonu üzerinde devindirici ve geliştirici faktörler olarak alınması doğru değildir.

Genel olarak sınıfsal yapı, sultan ve güç delege ettiği askeri sınıf ile reayadan oluşmaktadır; askeri sınıf seyfiye, ilmiye ve kalemiyeden oluşuyor ve Müslüman, Rum-Ortodoks, Ermeni ve Yahudi olmak üzere dört millet kabul ediliyordu.[119] Yani egemen sınıf ittifakı, sultan, seyfiye, ilmiye ve kalemiyeden oluşuyordu. Bunların hiçbiri kendini devlet olarak tanımlamıyorlar, ama tabiri caizse "devletlü" statüsünde "kul" durumunda bulunuyorlardı.[120] Şunu da açıkça söylemek gerekir ki, kulluk durumu sivil bir rızayı göstermemekte, siyasal bir durumu belirtmektedir. Bunun yanında, reaya, lonca ve tüccar sınıfların sürekli devlet kontrolünde bulundurulan iğdiş edilmiş sınıflar olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

Osmanlı toplumunda bilimin temel-üstyapı bağlamında ele alınarak yerleşik tezlerini eleştirmeden önce, Osmanlı ideolojisi hakkında da betimleyici birkaç söz söylemek yerinde olur. Osmanlı Devleti'nin ideolojisinin temelini din ve devlet birlikteliğinde anlamak gelenekleşmiştir. Bu gelenek son zamanlarda dinin devleti yönetmesinden çok, devletin dini yönettiği şeklindeki söyleme doğru kaymış ve bu söylem

---

[117] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* 3. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s.111.

[118] Başkaya, a.g.e., s. 128.

[119] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 4.

[120] Başkaya, a.g.e., ss. 112-113.

birçok olgu ile desteklenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojisi konusunda ayrıntılı ve geleneksel olarak kabul edilebilecek çalışmalardan biri Ahmet Yaşar Ocak tarafından *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* adlı kitabın Osmanlı ideolojisinin tartıştığı birinci bölümünde bulunabilir. Bu klasik sayılabilecek çalışmada, devletin dini (siyasetin İslâmîyet'i) kapsadığı, bu devlet-din özdeşliğinin de Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojisinin temeli olduğu söylenmektedir.[121] Aynı kitapta bu temele dayalı tarihi kökler tartışılırken, hakimiyetini ve iktidarını semavi bir kökene bağlayan, evrensel hedeflere yönelen ve geçmişten gelen tarihi örflerine sahip çıkan eski Türk siyasi geleneğini[122]; akıl, hikmet ve bilgi unsurlarına dayanan, dini bir adalet silsilesiyle (cihan adaleti –devlet–hükümdar –ordu–servet–reaya) kurulan klasik İslâm siyasi geleneğini[123]; ve kurumları ödünç alınan Bizans siyasi geleneğini[124] bu ideolojinin siyasi kökleri olarak ele almakta, Kitabi Sünni İslâm'ı ise dinsel kök olarak göstermektedir.

Elbette Osmanlı'da devletin ya da daha geniş ele alırsak siyasetin dini yönettiği, bir ideoloji olarak kullandığı ve kimi zaman onunla özdeşleştiği doğrudur. Fakat Osmanlı ideolojisinin temeli bu özdeşlik olamaz. Çünkü "temel"den kastettiğimiz şey, çalışmamızın başında da söylediğimiz gibi, başka bir düşünce, özdeşlik, fikir, felsefe, din vb. değil; Osmanlı toplumunu zorunlu şekilde oluşturan maddi öğe; yani üretim tarzıdır. Üretim tarzını temel olarak alan bir teorik bakışta, siyaset ve din de üretim tarzına göre şekillenir ve köklenir. Dolayısıyla, bir ideolojinin köklerini, siyasal geleneklerden ve dinden çok, o ideolojiye sahip olan toplumu zorunlu olarak ayakta tutan üretim tarzında aramak gerekir.

Yine aynı çalışmada, Osmanlı resmi ideolojisinin temel unsur ve kavramları ele alınırken, "devlet, nizam-ı âlem, saltanat-ı seniyye, reaya ve beraya (tebaa), İslâm, cihad ve gaza, darü'l harb, darü'l İslâm" gibi terimler kullanılmış, bu terimlere ve bir önceki paragrafta adı geçen köklere bağlı olarak "merkeziyetçi devletçilik"in ve "dinsellik"in Osmanlı ideolojisinin temel karakteristikleri olduğu belirtilmiştir.[125] Bu terimler ve karakteristikler Osmanlı toplumunu başka bir şekilde yorumlamak isteyen başka bir çalışmada elbette başka bir biçimde ele alınabilirler. Başka şekillerde sınıflandırılabilirler,

---

[121] Ocak, a.g.e., s.73.

[122] Ocak, a.g.e., s.75.

[123] Ocak, a.g.e., s.77.

[124] Ocak, a.g.e., s.78.

[125] Ocak, a.g.e., ss.82-105.

şu ya da bu öğe istenilen şekilde öne çıkarılabilir. Örneğin, temel unsurlar savaş, cihad, gaza olarak kabul edilebilir (ki nitekim Osmanlı'nın kuruluş aşamasında öyledir) ve burada merkezi bir devletçilikten ve dinsellikten çok, henüz tam anlamıyla reaya ve berayaya dönüşmemiş bir meşveret sistemi de genel karakteristik olarak kabul edilebilir. Bu tür keyfi terimsel sınıflamalardan kaçınmak ve bu terimleri ve karakteristikleri genel anlamda tarihe yayıp kullanmaktan çok, tarihsel olarak gelişmekte olan üretim tarzını bir toplumun temeli olarak alıp var olan terimleri ve karakteristikleri bu temele doğru çekip değerlendirmek daha anlamlı durmaktadır.

3.4. TEMEL-ÜSTYAPI İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA OSMANLI FELSEFE VE BİLİM TARİHİNİN YERLEŞİK TEZLERİNİN ELEŞTİRİSİ

İlk önce dinden, din deyince de İslâmîyet'ten başlamak gerekir. Zaten bu litaratürde din deyince ekseriya İslâmîyet anlaşılır. İslâmîyet, Osmanlı felsefesinin ve biliminin en temel öğelerinden biri olarak görülmektedir. Hemen hemen tüm felsefe ve bilim tarihçileri Osmanlı felsefesini ve bilimini konu edinen ekseri yazılarında İslâmîyet'in felsefeyi ve bilimi belirlediğini iddia ederler. Örneğin, Demir'e göre Osmanlı da ilim, Kuran-ı Kerim ile gelen nakli bilgiye (tefsir, hadis, fıkıh ve kelam) dayanmaktadır[126]. Yine aynı yazara göre, din (İslâmîyet) ve bilim arasındaki ilişki ise uzlaşma, ayrışma, dinin bilimi bastırması veya bilimin dini bastırması şeklinde olabilir ve sonuçta Osmanlı'da din bilimi bastırmıştır[127]. Esasında, sadece Osmanlı için değil, müslüman Doğu toplumları için de dinin belirleyici ve önemli bir rolü olduğu konusunda felsefe ve bilim tarihçileri aynı kanıyı paylaşmaktadırlar.

Sayılı'nın *Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri* adlı makalesinde, İslâm toplumlarındaki felsefeye ve bilime bakarken yine dinin belirleyiciliği konusunda yaklaşık aynı düşünceler vardır. Makale belli bir teori ışığında yazılmadığı için biçimsel ve bilimsel olarak tutarsız olduğu gibi, dinin felsefe ve bilim üzerindeki etkileri konusunda da açık ve net tezler ortaya koymamaktadır. Makalenin bir yerinde "aynı bir din mutaassıp kimseler tarafından yorumlanan bir şekliyle ilmin gelişmesine engel olduğu halde açık düşünceli bir çevrece kavranış şekliyle bunun tamamen zıddı vasıflara sahip olabilir"[128] diyen Sayılı, bu iddiasıyla bilimsel bir tavır

[126] Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s. 220-221.

[127] Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* 1. Baskı, Epos Yayınları, Ankara 2001, s. 48.

[128] Sayılı, a.g.m., s. 13.

takınarak dini değiştirilebilen ideolojik bir aygıt olarak algılamaktadır. Yani burada dinin, insanlar tarafından kontrol edilip yorumlandığı söylenmektedir. Bu da dinin politik olduğunu söylemektir. Fakat daha sonra aynı makalede Sayılı, felsefe ve bilim ile din arasındaki uzlaşmanın ve ayrılmanın, bilim üzerinde çok önemli etkileri olduğunu iddia etmiştir, felsefenin ve bilimin dinden kopuşunun yarattığı laik düşünmenin önemini vurgulamıştır. O halde burada sorulacak soru şudur: Eğer din manüpüle edilen bir aygıtsa, bilimin ve felsefenin dinden ayrılmasının ne önemi vardır? Burada gerçekten ayrılan din midir yoksa o dini kullanan insanların diğer insanları bağlayıcı tutumları mıdır? Aynı soruyu daha başka şekilde sorarsak, din kendine inanan insanlara göre yeri geldiğinde ilerici yeri geldiğinde gerici olabiliyorsa, felsefe ve bilim üzerinde etkili olan din midir yoksa o dini politik olarak kullanan insanlar mıdır?

Tüm bu sorulara cevap vermeden önce, burada önemli olan şeyin belirli bir teoriyle yaklaşılmazsa sosyal olguların açıklanmasında tutarsızlığa düşüleceğinin bilinmesindedir. İlk önce din konusunda Osmanlı sosyal formasyonunun nasıl bir tavır takındığını açıklamaya çalışalım. Tüm pre-kapitalist formasyonlarda din bir ideoloji olarak durmaktadır. Fakat din ideolojisi, bu tip sosyal formasyonlarda ve özellikle haraca dayalı Osmanlı sosyal formasyonunda siyaset tarafından çekilip çevrilmektedir[129]. Din eğer siyasete bağlıysa ve Sayılı'nın da iddia ettiği gibi, kullanıcıları tarafından ilerici ve gerici olabiliyorsa, belirleyici olan din değil, dini yöneten siyasettir. Osmanlı toplumsal formasyonunda da din zaten pozisyon olarak siyasetin altında ve yönetiminde bulunmaktadır. Örneğin, İslâmîyet'in başı şeyhülİslâm, padişaha bağlıdır ve ancak Tanzimat sonrasında divana girip etkili olabilmiştir[130]. O halde, din için söylenecek birinci tez, Osmanlı da dinin siyasete bağlı olduğu ve siyaset tarafından yönetildiği gerçeğidir. İkinci olarak, yukarıda da belirtildiği gibi, siyaset de toplumun altyapısını oluşturan üretim tarzı tarafından belirlenmektedir. Yani sonuçta, öyle ya da böyle din siyaset tarafından, siyaset ise yerleşik üretim tarzı tarafından belirlenmektedir. Örneğin Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* adlı çalışmasında, Osmanlının ideolojisini betimlemeye çalışırken, "devlet ve din yan yana iki daire değildir; din dairesi devlet dairesinin bütünüyle içindedir" demektedir. Hemen sonraki satırlarda ise Osmanlı üretim tarzına değinmeden aşağıdaki doğru tespiti açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

---

[129] Başkaya, a.g.e., s. 14.

[130] Başkaya, a.g.e., ss. 170-171.

> "… Osmanlı Devleti'nin resmi ideolojisi demek, devlet ve dinin, yahut siyaset ve İslâm'ın ayrışmaz bir biçimde birbirin içine girdiği bir zihniyet demektir. İşte, Osmanlı Devleti'nin ideoloji de temelini bu özdeşlikte bulur. O halde bu özdeşliği, Osmanlı Devleti'nde 'her şey devlet içindir; din de devlet içindir' şeklide formüle etmek mümkündür."[131]

İkinci olarak sorulacak soru şudur: Eğer siyaset dini belirliyorsa ve din de diğer üstyapı kurumlarını baskı altında tutuyor ve onların gelişmesini engelliyorsa, neden siyaset dini böyle gerici bir şekilde kullanmaktadır? Bu soruya cevap vermeden önce bir parantez açmak Osmanlı toplumsal yapısındaki bazı öğelere değinmek gerekmektedir. Önce Osmanlı sosyal formasyonunun temelinin, yani üretim tarzının insanın toprak ile kurduğu ilişkiye dayandığını söylemiştik. Toprak ile kurulan bu ilişkiden elde edilen artı ürünün merkezileştirilmesinde, tımar, has ve zeamet gibi kurumlarla haraç usulü toplandığını, bizzat merkez tarafından yönetilen tımarlı sipahinin bu haracı doğrudan üreticiden, çift resmi, oşür, yaygın olmayan angarya ve olağan üstü haraçlar olan cizye ve koyun ile avarız biçiminde aldığını biliyoruz[132]. Yani siyaset bu haracı daha önce belirtildiği şekilde merkezileştirmek ve merkeze toplanan artı ürünü ise dağıtmak üzerine kuruludur. Şimdi burada parantezi kapatıp siyaset ile din ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere, Osmanlı toplumsal formasyonunun sömürü biçimi haraca dayandığı ve üreticiden doğrudan alındığı için saydamdır.[133] Dolayısıyla Osmanlı'da insan-insan ilişkisi doğrudan el koyulan haraca yani saydam bir sömürüye dayanmakta, haraca dayalı üretim tarzının devamı için bu sömürü ilişkisinin de devam ettirilmesi; bu saydam sömürünün de elbette gizlenmesi gereklidir. Çünkü açıktan ve hiçbir neden söylenmeden alınan haraç, bu haracı veren sınıf tarafından reddedilebilir; verilmek istenmeyebilir. Dolayısıyla, insan-insan ilişkisinde siyaset tarafından bir ideoloji olarak kullanılan din, insanları tevekküle zorlamakta, toplumun değişmemesi için kullanılmakta, devletin mistikleşmesini ve iktidarın fetişizmini sağlamaktadır. Batı toplumlarında meta fetişizmi görülürken, Osmanlı toplumunda ise artı ürünü merkezileştiren, dolayısıyla kendini merkezileştiren bir siyasi mekanizmanın mistikleşmesini sağlamak ve saydam sömürüyü gizlemek için iktidar ve merkez fetişizmi görülmektedir. Felsefenin ve bilimin etkileyici gücü, dini ideoloji olarak kullanan siyaset tarafından sürekli bir şekilde kısırlaştırılmaktadır. Böylece, din, felsefe ve bilim varolan düzenin koruyucuları olarak

---

[131] Ocak, a.g.e., s.73.

[132] Başkaya, a.g.e., ss. 104-105.

[133] Başkaya, a.g.e., s. 286.

işlev görmekte, saydam sömürüyü gizlemek için her türlü dinsel, felsefi ve bilimsel manüpilasyon siyasetin kısırlaştırmasıyla gerçekleşmektedir.

Din konusunda oldukça yaygın bir kanı da İslâmîyetin bilimleri desteklediği, hatta İslâm dünyasında bilimin dini kuvvetlendireceği şeklide bir düşüncenin bulunduğudur. Örneğin Sayılı, "gerçekte, ilimlerle karşı menfi bir tutum İslâm Dünyasında hakim ve tipik zihniyeti temsil etmiyordu"[134] demektedir. Fakat tamda aynı yerde, dinin felsefeyi ve bilimi menfi yönde etkilediğini ve geliştirmediğini düşünerek, bu düşüncenin İslâm toplumlarında benimsenmediğini ve hâkim olmadığını söylemektedir.[135] Elbette bu iddianın bilimsel olduğunu söyleyemeyiz. İslâmîyet ile felsefe ve bilim arasında müspet bir ilişki bulunduğunu savunan bir kişinin olguları gözlediğinde bu ilişkinin menfi olduğunu görmesi üzerine, bu anlayışı basit bir toplumsal benimseme ve hâkimiyet ilişkisine indirgemesi kabul edilemez. Çünkü bir fikrin toplumsal olarak benimsenmesi veya hâkim olması o fikrin politik olmasını gerektirir. Toplumsal benimseme ve hâkimiyet din ile bilim arasındaki ilişkiyi belirliyorsa, gerçekte belirleyici olan şey politikadır, siyasettir. Ve bu siyasetin niteliklerinin de dini, felsefeyi, bilimi nasıl etkilediğini göstermek gerekmektedir.

Örneğin, Osmanlı düşüncesinde din ve bilim çatışmasının XIX. yüzyılda pozitivizm ve biyolojik materyalizm ile girdiği söylenmektedir[136]. Böyle bir düşünce kabul edilemez. Çünkü bir toplumda gerçek manada düşünceler arasında bir çatışma olabilmesi için, çatışan düşüncelerin toplumu değiştirecek ve dönüştürecek kabiliyette olan ayrı sınıfların ürünü olması gerekir. Haraca dayalı sosyal formasyona sahip Osmanlı toplumunun merkezi-merkezkaç güçleri dengede tutmak istediğini, merkezin dışında güçlü sınıfsal pozisyonları yokkettiğini, değilse kısırlaştırdığını söylemiştik. O halde XIX. yüzyılda görülen bu fikri çatışmanın gerçek bir çatışma olmadığını söyleyebiliriz. Zaten bu çatışmanın sonucunda üretilen fikirlerden de açıkça görülmektedir.

Dinin yanısıra, Avrupa'da "rasyonel metafiziğin" gelişmesinin modern felsefeye ve bilime geçişte önemli kolaylıklar sağladığı iddia edilir.[137] Burada üstü örtük olarak söylenmeye çalışılan şey, dinin ve dine bağlı metafizik düşüncenin rasyonelleşmesinin, dinin akılsallaşmasının, ya da metafiziksel ve dinsel kategorilere akılla bakmanın bilimi ve

[134] Sayılı, a.g.m., s. 32.

[135] Sayılı, a.g.m., s. 25.

[136] İhsanoğlu, a.g.e., s. 33.

[137] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 13.

modern felsefeyi doğuracağı yönündeki varsayımdır. Hemen belirtmek gerekir ki, Osmanlı dininin, yani İslâmîyet'in akılla, rasyonaliteyle, bilimsel düşünceyle, modern felsefeyle hiçbir sorunu yoktur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, aklın, bilimin, akıllıca yapılan felsefenin hem İslâmîyet'i desteklediği hem de İslâmîyet tarafından da desteklendiği söylenmektedir. Buradaki sorun, İslâmîyetin, Osmanlı felsefesinin "rasyonel metafiziği" geliştirememesi değil, Osmanlı siyasetinin güdümünde olan İslâmîyetin ve Osmanlı felsefesinin, kendini haraca dayalı üretim tarzının geriletici zincirinden kurtaramamasıdır. Yani sorun modern felsefeye ve modern bilime geçişte "rasyonel metafizik"ini üretemeyen Osmanlı felsefesinin ve İslâmîyet'in sorunu değil; modern felsefenin ve modern bilimin savunusunu yapacak üretken bir sınıfın ortaya çıkmaması, ortaya çıkan üretken sınıfların ve bu sınıfların üretken düşüncelerinin merkezi bir sistem tarafından sürekli yokedilmesi, değilse kısırlaştırılması sorunudur.

Din ne kadar çok işlenmişse, Osmanlı felsefesinin ve biliminin sınıfsal nitelikleri üzerinde de o kadar az durulmuştur. Osmanlının toplum düzeni, felsefesinden ve biliminden ayrık tutulmuştur. Hâlbuki Korsch'a göre felsefe ile sınıf arasındaki ilişki, felsefe ve felsefe tarihi yazınında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Felsefi düşünce ile sınıf arasındaki ilişki karmaşıktır. Bir üstyapı vardır, bu üstyapı, duyumlardan, yanılsamalardan, düşünce tarzları ve hayat görüşlerinden oluşur. Hepsi kendine özgüdür ve yapısaldır. Kendine özgülük ve yapısallık sınıfın materyal temellerinden gelmektedir. Böylece felsefe yapmak ve felsefe tarihi yazmak sınıfın materyal temelinden gelir. Ama burada kendine özgü ve yapısal olan duyumları, yanılsamaları, düşünce tarzlarını ve hayat görüşlerini tespit etmek gerekmektedir. Bu tespitler bir üstyapı olarak karşımıza çıktıkları anda ise sınıfın materyal temelinden oldukça uzaklaşmıştır.[138]

Bilim ve sınıf arasındaki ilişkiye örnek olarak bilimin tanımları verilebilir. Bilim tarihi kitaplarının bilimin tanımını yaparak başlaması adettendir. Bilimin de çok tanımı vardır. Bilim tarihi kitapları, bu tanımların sınıflamasıyla başlar ve bilimin ne olduğu üzerinde yine de tam bir karara varamaz. Örneğin Lindberg "bilim nedir" sorusuna kitabının ilk dört sayfasında yer vermiştir. Epistemolojisine, metodolojisine, tarihselliğine ve içeriğine göre birçok bilim tanımı yapmıştır: Bilim, epistemolojik olarak deneysel prosedürler ya da ayrıcalıklı bir bilme türüdür. Metodolojik olarak çevrenin kontrolü, araştırılan her ne ise onun teorisi ya da matematiksel önermeler setidir. Tarihsel olarak bilimsel düşünceye

---

[138] Korsch, a.g.e., s. 37-38.

doğru gelişme ve ilerlemedir. İçerik olarak onaylanmış, zor elde edilmiş, hassas ve objektif olanı ya da doğa hakkındaki özel bir inanışı temsil etmektedir.[139]

Genel olarak bilimi tanımlarken kullanılan kavramlar az çok bunlardır. İlk önce şunu belirtmek gerekir ki felsefe ve bilim tarihi sınıfsal materyal temellerinden koparılarak basit bir teknik süreç olarak ele alınamaz. Örneğin, eğer felsefe ve bilimin tarihi, Lindberg'in yaptığı gibi, "bilimsel düşünceye doğru gelişme" ya da "ilerleme" gibi kavramlarla açıklanırsa, gelişmenin ya da ilerlemenin ne anlama geldiği de sorgulanmalıdır. Bu kavramlar her toplumda ve herkes için aynı anlama gelmez. Verili toplumsal önvarsayımlara dayanır. Bu önvarsayımların tümü o toplumun temeli tarafından belirlenir. Bir toplumun temeli de üretim tarzının kendisi olacağından, ilerleme gelişme, birikme gibi kavramlar işte bu temele göre yeniden açıklanmalıdır. Örneğin XVIII. yüzyılda Osmanlı toplumsal formasyonun hâkim güçleri ile Avrupa'da kendini iyiden iyiye dayatan kapitalizmin hâkim güçleri düşünüldüğünde bu kavramların, bu kavramlara yüklenen anlamların farklı olduğu görülebilir. Osmanlı, ilerlemeyi, birikmeyi, gelişmeyi yerleşik haraca dayalı üretim tarzının korunması ve ne pahasına olursa olsun devam etmesi şeklinde algılarken, sanayileşen XVIII. yüzyıl Avrupa'sı da yerleşik üretim tarzını bir an evvel değiştirmeye çalışmakta değişmeyen ve dönüşmeyen herşeyi düşman saymaktadır.

Konumuz Osmanlı felsefesi ve bilimi olduğu için, Osmanlı toplumsal düzeninde felsefenin ve bilimin tanımlarının ne olduğu ve ne olduğundan da çok bu tanımların da nasıl yapıldıkları önemli hale gelir. Osmanlı Devleti'ndeki ilim algısı ve çalışmaları hakkında en genel betimleme hemen bütün felsefe ve bilim tarihi kitaplarında Osmanlılarla ilgili bölümlerde şöyle formüle edilir: Osmanlı da ilimler genel olarak nakli ve akli ilimler olmak üzere iki kısma ayrılır ve akli ilimler ikinci derecede öneme sahiptirler[140]. Doğa bilimleri, akli ilimlerin ikinci dereceden öneme sahip olması ve bu ilimler için yeterli gelişmiş kurumların olmaması[141] sebebiyle gelişememiştir. Nakli ilimlerin Kuran-ı Kerim'e dayanan bilgiden geldiği ve tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dallara ayrıldığı bilinmektedir. Akli ilimler ise nücum ve heyet ilimlerini kapsayan astronominin; ahlak, iktisat ve siyaseti kapsayan ameli ilimlerin; fizik, metafizik ve matematiği kapsayan nazari ilimlerin

---

[139] Lindberg, a.g.e., s. 1-4.

[140] Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri,* Başbakanlık Basımevi, Ankara 1988, s. 59-69.

[141] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 31.

birleşimidir. Akli-nakli ilimlerin ayrılması ise genel olarak İmam Gazali (1058-1111) etkisiyle açıklanır: İmam Gazali İslâm Şeriat'ı ve İslâm Felsefesi'nin birbiri ile uyuşmadığını iddia eder[142]; tehafüt geleneğinin başlatır; tehafüt yani filozofları hırpalama geleneği de iki etki yapar: Birincisi İslâm düşüncesini, din ve felsefe olmak üzere iki kampa ayırır. İkincisi, filozofların ne kadar doğru söyledikleri konusunda tartışma başlatır.[143] Böylece İmam Gazali'nin etkisi ile birlikte, akli ve nakli bilgi ayrılmış, sonraki dönemlerde ise uzlaştırılmaya çalışılmıştır[144]. Felsefe ve kelam birbirine yaklaşmış ve birlikte düşünülmüştür.[145] Kelam en basit anlamıyla, inanç ilkelerini us yoluyla açıklayan, temellendiren ve savunan ilimdir. Doğa bilimlerini de bağlamıştır.

Örneğin, "Osmanlılar Dönemi'nde göreli de olsa ortaya çıkmış olan 'bilimsel ürün' azlığının gerçek nedeni ne olmalıdır?" sorusuna cevap arayan Topdemir'e göre, gerçeğe en yakın cevap "fizik terimine yüklenilen anlamla ilgilidir."[146] Fizik terimine yüklenen birinci anlam bilimlerin sınıflandırmasından gelmektedir: Osmanlı kültür yaşamını etkileyen Antik Yunan ve Klasik Dönem İslâm Dünyası kuşaklarında fizik doğa felsefesi içinde yapılmakta, Aristotoles'in etkisi ile bu dönemde yapılan bilim sınıflandırması kendinden sonraki dönemleri de bağlayıcı duruma gelmektedir. Aristoteles'in bilim sınıflandırması, Farabi'nin yaptığı çalışmalarla Klasik İslâm Dünyasına geçmiş, buradan da Osmanlı bilim çevresi tarafından benimsenmiştir.[147] Fizik terimine yüklenen ikinci anlam ise, fiziğin "daha çok matematiksel bilimlerin bir dalı olarak kabul edilmesi"dir. Bu iki tutum, "teolojik boyutu" da içerecek şekilde genişletilmiş, "doğa bilimlerinde bu dönemden itibaren [XI. yüzyıldan itibaren] artık başarılı çalışma hemen hemen hiç yapılmamış veya çok az yapılmıştır":

> "Çünkü birçok fizik problemi kelam konusu kabul edilerek, kelam kitaplarının içerisinde tartışılmaya başlanmıştır. İslâm dünyasında oluşturulan mirasın büyük ölçüde devralıcısı konumunda olan Osmanlı entelektüellerinin de bu son dönem bilim anlayışından büyük ölçüde etkilenmesi sonucunda, artık doğa felsefesi adı altında sınırlı bir etkinlik gözetilmeye ve fiziğin konularını bağımsız olarak ele alan çalışmalar neredeyse yok denecek kadar az sayıda yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda yaklaşıldığında, 19. yüzyıla gelinceye kadar bağımsız fizik kitabının hemen hemen yok denecek kadar az olmasını anlamak kolaylaşmaktadır. Çünkü

---

142 Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s. 45.

143 Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, s. 50.

144 Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, s. 71.

145 Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, s. 73.

146 Hüseyin Gazi Topdemir, *Işığın Öyküsü,* 1. Baskı, TÜBİTAK, Ankara 2007, s.129.

147 Topdemir, a.g.e., s.128.

> artık pek çok temel problem aslında kelam kitaplarının bir bölümünde irdelenir hale gelmiştir."[148]

Bunun yanısıra, bir çok Osmanlı alimi, aynı Lindberg'in bilim tanımlarını sınıflandırması gibi, ilimleri sınıflandırmaya çalışmıştır. Elbette yapılan sınıflandırmaların izinden giderek, zaman içinde felsefenin ve bilimin nasıl değiştiği bulunabilir. Ama genel kanı şudur ki akli ve nakli ilimler esas olarak çok fazla değişim göstermemiş, akli ve nakli ilimler arasındaki ilişki de değiştirici, dönüştürücü ve devrimci bir şekilde gelişmemiştir. Yani nakli ilimler akli ilimleri sürekli olarak bastırmış, Osmanlı toplumunda esas ilimlerin her zaman nakli ilimler olduğu kabul edilmiştir.

Bunların hepsi Osmanlı'da bilimin durumunu betimlemekten öteye geçmemektedir. Burada sorulacak asıl soru şudur: Neden böyle bir sınıflama yapılmıştır, yapılmaktadır? Neden nakli ilimler her zaman akli ilimlerden üstün tutulmuştur? Neden kelam, doğa bilimlerini etkisi altına almıştır ya da doğa bilimleri kelama boyun eğmiştir? Bu Antik Yunan'dan veya Klasik İslâm Dünyasından miras alınmışsa, neden böyle bir seçim yapılmış, bu miras ölesiye benimsenmiştir?

Bu soruların cevabını, bu ilimlerin içeriklerinde aramak yanlış olur. Çünkü bu ilimler belirli bir sınıfsal duruma göre, toplumun belirli bir üretim tarzına göre, daha derli toplu söylersek Osmanlı sosyal formasyonuna göre tasnif edilmişlerdir. Bu bilimlerin sınıflandırılması, sanılanın aksine içeriklerinden gelmemektedir. Burada hemen bir tespiti daha ortaya koymak gerekir: XIX. yüzyıla kadar bu sınıflandırmayı kullanan Osmanlı alimleri, bu felsefenin ve bilimlerin entiteleri arasında "Yaratan-Yaratılan" -"Niçin-Sonuç"[149] ilişkisini aramışlardır. Neden-sonuç ilişkisi kullanılmamıştır; çünkü doğa bilimleri haramdır[150] ve matematiksel olarak algılanmaktadır.[151]

Bu kısa açıklamadan sonra, ben Osmanlı'da görülen bu sınıflama için şunu iddia ediyorum: Nakli ilimler gerçek durumları sürekli mistikleştirmekte, bunu yaratan-yaratılan, niçin-sonuç ilişkisi ile sağlamaktadır. Çünkü neden sonuç ilişkisi, yaratan-yaratılan ilişkisini, gerçek duruma çevirirsek, merkez-merkezkaç/çevre (yöneten-yönetilen, sömüren-sömürülen) ilişkisini parçalamakta, merkezin dışında bir akıl oluşturmakta, kendi

---

148 Topdemir, a.g.e., s.129.

149 Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 16.

150 Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 24.

151 Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 25.

iktidarını kurmaktadır. Oysa artı ürünü sürekli merkeze toplamaya ve saydam sömürüyü saklamaya çalışan bir merkezi sistem, her şeyi merkezleştirirken aklı da merkezleştirmekte, akli olanları nakli olanlara sürekli şekilde çevirmektedir. Örneğin bu çevrim, akli olan doğa bilimleri kelam ve tasavvuf sınırları içinde tutulmaktadır;[152] realite paranteze alınmıştır;[153] bilgi, Aristotelesçi mantığı ile sınırlı gözlem ve deneye dayanarak, kutsal kitabın yani Kuran'ın ışığında aranmaktadır;[154] varlık bilimi esastır;[155] doğaya hakim olmak fikri yoktur[156] vb. şeklinde dile getirilmektedir. Osmanlı felsefesindeki akli-nakli ayrımının nedeni budur; gücünü düşünürlerinden değil, Osmanlı toplumunun sosyal formasyonundan ve üretim tarzından almaktadır. Üretim tarzı değişmedikçe bu sınıflandırma da değişmemiştir. Bu anlamda neden-sonuç ilişkisinin gelişmemesinin nedeninin, iddia edildiği gibi, doğa bilimlerinin matematiksel olarak algılanmasıyla, niçin-sonuç ilişkisinin önemlilik derecesinin üstün olmasıyla ve doğa ilimlerinin haram sayılmasıyla bir ilgisi yoktur.

Yine Demir, neden-sonuç ilişkisine dayanan teorik bakışın gelişmemesinin, XIX. yüzyıla kadar hikmet anlayışının değiştirici tek gücü Allah olarak kabul etmesinden ve Allah dışındaki her varlığın "adetullah"a dayalı olarak algılanmasından kaynaklanığını söylüyor.[157] Ama burada asıl sorulacak soru şudur: Neden değiştirici tek güç olarak Allah görülüyor? Neden Allah'ın dışındaki her varlık, "adetullah"a dayalı olarak açıklanıyor? Elbette bu soruların cevabını başka bir düşünce ile vermek mümkündür. Örneğin, bu sorulara verilcek cevapları, Aristoteles'te, Yeni Platonculuk'ta, İslâmîyet'te aramak ve bulmak; ama bir düşünce başka bir düşüncenin nedeni olacaksa, aynı düşünce için sonu gelmez başka düşünceleri de nedenler olarak saymak mümkündür. Zaten tezin başında da bu türden eleştirileri yapmıştım. Osmanlı düşüncesinde teorik bakış gelişmemiştir. Çünkü Allah'ın gücünü kaybetmesi, "adetullah" düşüncesinin kırılması demek, Allah'ın yeryüzüne inmiş hali olan Osmanlı merkezinin, padişahın ve yönetici elitinin gücünü kaybetmesi, "adetullah" olarak görülen merkezi güçlerin baskısının kırılması demektir. Bu

---

[152] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 54.

[153] Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe,* 1. Baskı, Akçağ Basım Yayım, Ankara 2005, s. 101.

[154] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 15-16.

[155] Bolay, a.g.e., s. 104.

[156] İhsanoğlu, a.g.e., s. 28.

[157] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 30-31.

da merkezin dışında başka iktidar odaklarının oluşması, merkezkaç güçlerin toplanacak artı üründen kendine değer sızdırması, imparatorluğun imparatorluk niteliklerini kaybetmesi anlamına gelir ki zaten bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, bu da Osmanlı merkezinin pek kabul edeceği bir bilimsel tutum değildir. Merkezin dışında başka iktidar odaklarının oluşmamasını sağlamak için özgür teorik düşünceye ve neden-sonuç ilişkisine hiçbir şekilde izin verilmemiştir. Örneğin Bolay'ın tespitine göre, Osmanlıda inançlar siyasete dökülmedikçe serbesttir;[158] Osmanlı düşünürleri yeni bir düzen aramamışlar, toplumun memnun ve mutlu olduğu bir düzenin anlaşılması ve anlatılması ile ortaya çıkan bazı problemlerin ele alınmasını tercih etmişlerdir.[159] Buradan da anlaşıldığına göre, Osmanlı düşünürleri yeninin, dolayısıyla yeni bir felsefenin ve bilimin peşinde değillerdir, zaten olmaları da mümkün değildir. Çünkü sadece nizam-ı âlemi bozmayanlara karşı serbestlik vardır ve nizam-ı âlemi bozmayanlara karşı sistematik bir yasaklama yoktur.[160] Bu sebeple Osmanlı düşünürlerine felsefe ve bilim yapmak için izin verilen tek alan merkezi güçleri tahkim edecek, ortaya çıkan yeni düşünceleri, bilimleri, akılları sürekli mistikleştirecek ve yabancılaştıracak yani nakli ilimlere çevirecek olan alandır. Bu nedenle Osmanlı felsefesinin en önemli meselesi otoritenin kaynağı ve meşruiyetidir.[161]

Hal böyle olunca, cihan hâkimiyeti, âlemin nizamı, devletin sürekliliği Osmanlı düşüncesinin dinamiklerini oluşturmuştur.[162] Siyaset bilimleri ve ahlak Osmanlı felsefesinin en başat iki öğesi haline gelmektedir. Siyaset bilimleri bir taraftan merkezi güçlerin en önemli aracı haline gelirken, diğer taraftan da ahlak insanlara nasıl davranmaları gerektiğini öğütlemektedir.

İşin garip tarafı, siyaset Osmanlı biliminde ameli ilimler kısmında incelenmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ameli ilimler akli ilimlerin bir koludur; yani Osmanlı siyaseti özgürce çıkabilecek düşüncelerin tümünü takibe alıp "nakli"leştirirken kendini yalancı bir akla dayamaktır. Eğer savunduğumuz gibi akli olanlar nakli olanlara çevriliyorsa, siyaset de yeri geldiğinde nakli olana çevrilecek, kendi kendini hiçleştirecek, tespit ettiği sorunları çözerken akıldan ve maddi temelinden uzaklaşarak çözümsüzlüğe doğru gidecektir.

---

[158] Bolay, a.g.e., s. 100.

[159] Bolay, a.g.e., s. 135.

[160] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 3. Cilt, s. 234.

[161] Bolay, a.g.e., s. 194.

[162] Bolay, a.g.e., s. 28.

Elbette merkezin varoluşu anlamına gelen haraca dayalı üretim tarzını ayakta tutmak için artan sorunlarla daha fazla ama çözümsüz bir şekilde boğuşacaktır. Siyasetteki bu yalancı akılsallığı ve çözümsüz sorunsallığı genel olarak üç döneme ayırmak mümkündür: (1) Pratikle yetkinleşen, teoriye ve ütopyaya kapalı olan, monarşiyi yücelten, teşkilden çok tekmile önem veren ve nizamı âlem siyaseti olan siyasetnameler dönemi; (2) sorunların tespiti ve çözüm önerisini oluşturma işi olan ıslahatnameler dönemi: (3) Layihalar dönemi.[163] Örneğin, Koçi Bey, XVI. yüzyılda medrese âlimlerin değiştiğini ve ilim yapılmadığını iddia etmekte ve sorunun sebebini idari olarak görmektedir.[164] Yani sorunu üreten bir yerden sorunun çözülmesini beklemekte, böylece çözümsüzlüğe düşmektedir.

Diğer taraftan siyasetin eyleme yönelik bir karşılığı olarak, ahlak ilimleri de Osmanlı düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Hatta Osmanlı düşüncesinde her alanın son hedefi ahlaktır.[165] Ahlak dinin ve tasavvufun etkisi altındadır; eserler genel olarak normatif, fazilet-saadet ile felsefe alanına girmeye çalışan ve bilişsel yetilere önem veren şekilde yazılmıştır; merkezi kavramı insan-ı kâmildir.[166] Yani bir taraftan kendini mistikleştiren ve halkına yabancılaştıran bir yönetimin yalancı akıllı siyaseti, diğer taraftan aynı şekilde kendini mistikleştiren ve yönetimine yabancılaştıran eylemin ahlakı ile karşı karşıya durmaktadır.

Sonuçta, pre-kapitalist Osmanlı toplumsal formasyonun belirleyici bir öğesi olan siyaset ile siyasetin eylemci yönünü oluşturan ahlakın Osmanlı düşüncesinde çok önemli bir yeri olduğu ve Osmanlı felsefesinin siyaset ve ahlak felsefesi alanında özgünlük yarattığı[167] kesindir. Neden? Çünkü haraca dayalı üretim tarzına sahip Osmanlı sosyal formasyonunda zenginlik ve refah iktisatla, bilimle, felsefeyle, sanatla değil, siyasetle ve siyasetin eylemci kanadı olan ahlakla elde edilmektedir. Merkeze yakın bir siyasetin ve merkezin kabul ettiği ölçülerde bir ahlaklığın kendine özgün bir yapı geliştirmesi ve merkezden pay alması kaçınılmazdır.

Siyaset ve ahlak bilimlerindeki bu özgünlüğün bilim, felsefe, edebiyat, sanat gibi diğer alanlarda da olması beklenmektedir. Özellikle felsefe ve bilim alanında özgünlük

---

[163] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, s. 144.

[164] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 62-66.

[165] Bolay, a.g.e., s. 126.

[166] Demir, Philosophia Ottomanica, 1. Cilt, s. 140.

[167] Demir, Philosophia Ottomanica, 3. Cilt, s. 232.

arayışları vardır. Bu özgünlük arayışları kimi zaman varlık sorunu haline dönüşmektedir. Batı felsefesi ve bilimi karşısında bir konumlanma elde etmek isteyen felsefe ve bilim tarihçileri Osmanlı felsefesinin ve biliminin varlığı konusunda anlamsızca ciltler dolusu kitaplar yazmaktadırlar. Bu kitapların giriş ve sonuç kısımları genel olarak özgün bir Osmanlı felsefesinin ve biliminin varlığının olup olmadığı sorunu ile açılıp kapanmaktadır. Felsefe ve bilim tarihçileri, Osmanlı felsefesi ve bilimi hakkındaki yanlış anlamaları, eksikleri gidermeye çalışmakta, Avrupa felsefesi ve bilimi karşısında, Osmanlı felsefesini ve bilimini "cismani temeli"[168] üzerinde kurmak istemekte, hatta varlığı sorgulanan bu cismani temelin varlığını göstermektedirler. Çalışmaların sonucunda Osmanlı felsefesindeki ve bilimindeki yoksunluğun da; gösterilmesi gereken zenginliğin de aynı cismani temelden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Bu "cismani temelin içsel çekişmesi ve iç çelişkisiyle"[169] açıklanabilir. Eğer Osmanlı felsefesindeki ve bilimindeki yoksunluk, henüz daha tam ortaya çıkarılmadığı düşünülen zengin cismani temelin bir ürünüyse, sadece felsefe ve bilimlerdeki bu yoksunluğun değil, aynı zamanda bu cismanı temelin de "teorik ve pratik olarak yok edilmesi" gerekmektedir[170]. Başka bir değişle, eğer bir Osmanlı felsefesi varsa ki vardır, eğer bir Osmanlı bilimi varsa ki vardır; bunlar onaylansın ya da onaylanmasın hepsinin toptan bir şekilde değiştirilmesi gerekir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, tüm felsefeler ve bilimler birbirlerine göre konumlanmışlardır ve birbirlerini gerektirmektedirler. Önemli olan, varolma sorunu değildir. Önemli olan bu varoluşun değiştirilmesi sorunudur.

Elbette bu varoluşun değiştirilmesi konusunda Osmanlı düşünürünün de Osmanlı felsefesini ve bilimini inceleyen tarihçilerin de kendine özgü fikirleri ve eylemleri vardır. Onlarda konunun önemini anlamakta, değiştirmek ve dönüştürmek istemektedirler. Bu amaçla yapılan işlerden en önemlisi eğitim sisteminin dönüştürülmesi üzerinedir. Osmanlının toplumsal, felsefi ve bilimsel gelişmesinde eğitimin önemli bir rolü olduğu düşünülmüştür; düşünülmektedir. Açılan okulların bilimi getirdiği, bilim adamlarını yetiştirdiği ve Batılı anlamda bilimsel kurumların kurulmasının Batılı anlamda bilimsel etkinlikleri ortaya çıkaracağını düşünmek doğal bir düşünce olarak görülmektedir. Nitekim Osmanlı üzerine düşünen bilim tarihçileri de çağına göre çağdaş okulların kurulmasının Osmanlı'da modern felsefenin ve bilimin başlangıcı olarak sayarlar. Örneğin Adıvar,

---

[168] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22 (Feuerbach Üzerine Tezlerin dördüncüsü).

[169] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22 (Feuerbach Üzerine Tezlerin dördüncüsü).

[170] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22 (Feuerbach Üzerine Tezler'in dördüncüsü).

Osmanlı Türklerinde İlim adlı kitabında, Osmanlı biliminin başlangıcını 1332 tarihinde kurulmuş İznik Medresesi olarak alır.[171] Sonraki her yeni medreseler sisteminin kurulmasını ise eğitim sisteminde bir kırılma, yenilenme, gelişme, dönüşme olarak ele alır.

Elbette toplumsal koşulların değiştirilmesinde eğitimin rolü olabilir. Fakat koşulların değiştirilmesinde ve bu değişimde eğitime yapılan vurguda unutulan şey, koşulların insanlar tarafından değiştirildiği ve koşulların değiştirilmesi için gerekli eğitici insanların da eğitime ihtiyacı olduğudur[172] (*Feuerbach Üzerine Tezler*'in üçüncüsü). Osmanlı felsefe tarihinde ve bilim tarihinde sıkça vurgulanan değiştiren "münevverler" (aydınlar, askerler, muharrirler, mütekillimler, âlimler, mütefekkirler vb.) ile değiştirilen "halk" (avam, reaya, cahiller, sürü, vb.) her zaman "biri diğerinin üstünde yer alacak biçimde"[173] ele alınmıştır. Hâlbuki koşulların, insani faaliyetin ve insanın kendisinin değişiminin eşzamanlı olarak bir arada gerçekleşmesi için toptan bir devrimci pratik gerekir.[174] Bu nedenle değiştirme, dönüştürme, yenilenme vb. eğitim ile değil, toptan bir şekilde üretim tarzının değiştirilmesi ile sağlanabilir.

Bir toplumdaki eğitim sistemi, o toplumun ürettiği artı ürünle de açıklanabilir. Örneğin, Tekeli ve İlkin Osmanlı toplumundaki eğitim sistemini inceledikleri çalışmalarında, konuya daha farklı açıdan da bakmak gereği duyarak, artı ürün ile eğitim arasındaki ilişkiye şöyle bakmaktadırlar:

> "... bir toplumdaki yüksek öğretim sisteminin gelişmişliğinin o toplumun yaratabildiği artı ürüne bağlı olduğu görülür. Bir toplum ne kadar çok artı ürün yaratabiliyorsa o kadar gelişmiş, uzmanlaşmış, çeşitlenmiş, toplumun daha büyük bir kesimini kavrayan, değişik ideolojik yönelimlere daha hoşgörü ile bakan bir yüksek öğretim sistemine sahip olabilir. Toplumsal sistemin yaratabildiği artı ürün miktarı küçüldükçe, eğitimde uzmanlaşanların sayıları azalır, eğitim büyük ölçüde çok katı olan toplumsal katmanlaşmanın en üst kademelerinin yeniden üretilmesine ve var olan toplumsal sistemi meşrulaştıran ideolojinin formüle edilmesine ve onun savunulmasına yönelir. Karşı ideolojilerin yeniden üretilmesi konusunda hoşgörü azalır."[175]

---

[171] Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim,* Geliştirilmiş 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 15.

[172] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22.

[173] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22 (Feuerbach Üzerine Tezlerin üçüncüsü).

[174] Marx ve Engels, a.g.e., s. 22 (Feuerbach Üzerine Tezlerin üçüncüsü).

[175] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 2.

Eğer artı ürün ile eğitim arasında bir ilişki yakalanmaya çalışılıyorsa, bu sadece artı ürün miktarı ile eğitimin elle tutulur öğeleri arasında kurulan bir ilişkiyle açıklanması çok doğru değildir. Çünkü artı ürün miktarının azlığı ya da çokluğu o toplumda eğitime yapılan harcamaların azlığını ya da çokluğunu göstermez. Bir toplumda artı ürün çok fazla olabilir, fakat eğitime yapılan yatırım çok az olabilir. Kaldı ki, sadece artı ürün miktarıyla eğitim arasında kurulacak bu ilişki, artı ürün ile başka alanlar arasında da kurulabilir. Örneğin, artı ürünü fazla olan bir toplum, eğitime değilde askeri harcamalara daha fazla bütçe ayırabilir. O halde artı ürün ile eğitim arasında doğrudan doğrusal bir ilişki kurmak doğru değildir. Artı ürünün yanında aynı zamanda sosyal formasyonun kendisini de düşünmek gerekir. Osmanlı toplumunda artı ürün, merkeze toplanmakta, bu muazzam artı ürünün dağıtımı ise politik yollarla yapılmaktaydı. Bu sebeple eğitime yapılan yatırım, eğitimin özgürleşmesi, merkezden koparak kendi özgün fikirlerini, kendi bilimini, kendi felsefesini ve kendi insanını yaratmak yolunda olmamıştır. Eğitime büyük yatırımlar ayrılsa da bunlar merkezi otoritenin kontrolünden asla ayrılmamışlar, her zaman merkezi otoriteyi tahkim etmek için yapılmışlardır.

Yine yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığına göre artı ürün miktarındaki azalmanın eğitimde uzmanlaşanların azalmasına, yapılan eğitim yatırımlarının ise toplumun en üst kademelerinin yeniden üretilmesine, yerleşik ideolojilerin yeniden üretilmesine ve güçlendirilmesine doğru yapılacağı söylenmektedir. Oysa artı ürün az ya da çok olsun, Osmanlı eğitim sisteminde her zaman yukarıdan aşağıya doğru bir hamle yapılmış, yerleşik ideolojiler kurulan yüksek eğitim kurumları ile güçlendirilmeye çalışılmıştır. Demek ki eğitimin araçsallaştırılması durumu da artı ürünün miktarına bağlı değildir. Önemli olan artı ürünün nasıl bir üretim tarzının ürünü olduğu ve bu üretim tarzının da içinde bulunduğu sosyal formasyonun bu artı ürünü ne şekilde kullandığıdır.

Osmanlıda artı ürünün eğitime yatırılan kısmının nitelikleri konusunda uzun uzadıya örnekler vermek gerekmez. Ama şunu kısaca belirtmek gerekir ki Osmanlı da eğitim sistemi askeri sınıfı yeniden üretmek için teşkilatlanmıştı[176] ve kurulan eğitim sistemi, eski yapıyı yeniden üretmeye yönelikti[177]. Zaten "medrese eğitimi devlet tarafından desteklenen ve yönlendirilen bir kurum olarak ortaya çıkmıştı"[178].Osmanlıda

[176] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 4.

[177] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 23.

[178] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 12.

devşirmeler Enderun'da yetiştirilirken, askeri sınıfın babadan oğula geçen üyeleri ve yeni kulları için yerel konaklar görev yapıyor. Konaklarda hanegi denen bilim adamları, yazarlar ve sanatkârlar yaşıyordu.[179] Askeri sınıfa giriş babadan oğula konaklar vasıtasıyla ya da devşirme usulü ile enderun vasıtasıyla oluyordu[180]. İlmiye sınıfı herkese açık olmakla beraber, bu sınıfın üst seviyesindeki görevler de babadan oğula geçiyordu.[181] Reaya ise kırda ve kentlerde yaşayan yönetimden uzak insanlardı. Kırsal halk sıbyan mekteplerinde eğitim görüyor, cami ve aile odaklarının etrafında örgütleniyordu.[182] Kentlerde meslekler için lonca sistemi vardı. Eğitim tekkeler etrafında toplanmıştı. Tekkeler sisteme karşı muhalefetin, kriz anlarında toplumsal dayanışmanın, kır ve kent arasındaki gerilimin azaltılmasının araçlarıydı. Çok iyi denetleniyorlar ve fakat gerekmedikçe müdahale edilmiyorlardı.[183] Sonuçta anlaşılan o ki, eğitim harca dayalı Osmanlı sosyal formasyonunu yeniden üretebilmek için seferber edilmişti.

Eğitim bahsini bitirmeden evvel eğitimin bir toplumu dönüştürebilecek unsurları nasıl organize ettiğini ve bunun Osmanlı toplumunda nasıl yok edildiğini göstermek isterim. Esasında arkeolojik ve antropolojik bulgalar dikkate alınırsa, eğitimin bilime ve gelişmeye açık bir uç bıraktığı gösterilmiştir. Örneğin, üniversitedeki teorik eğitim ve öğretim, uygulamada bir serbestlik alanı bırakmaktadır ve bilimlerde bu serbestlik alanı sayesinde ilerleme gerçekleşebilir[184]. Kurallar koyan teorik eğitim ile zanaatçi usta çırak ilişkisi içinde oluşan eğitim karşılaştırılırsa aşağıdaki durum ortaya çıkmaktadır:

> "Bir zanaatçi bir çırağa belli bir eşyanın nasıl yapılacağını ya da özel bir işlemin nasıl yerine getirileceğini somut olarak gösterir: Bu nedenle zanaatçilik ... taklitçi ve tutucudur. ... Sözcüklere dökülmüş bir kuralın ya da soyut bir formülün eyleme dökülüp özel durumlara uygulanmasında özgünlüğe (orijinalliğe) daha geniş bir alan bırakılmış olur."[185]

Yani toplumda verilen eğitim maddi bir donatımla usta-çırak ilişkisiyle verilirse sözcüklerden ve konan kurallardan (teoriden) daha kalıcı bir fakat bir o kadar da tutucu ve

---

[179] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 6.

[180] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 6.

[181] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 7.

[182] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 8.

[183] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 7-8.

[184] Childe, *Tarihte Neler Oldu,* s.15.

[185] Childe, *Tarihte Neler Oldu,* s.94.

yeniliğe açık olmayan bir eğitim yapısı oluşur.[186] Buna karşılık kurallar koyarak ve teorik olarak verilen eğitim daha fazla özgünlüğe ve yeniliğe açık olmaktadır. Elbette Osmanlı teorik bakışa zorunlu olarak kapalı olsada kurallarla eğitim vermekteydi. Bu da böyle bir sistemin özgünlüğe ve yeniliğe açık olduğunu antropolojik ve arkeolojik olarak göstermektedir. Fakat şunu hemen söylemeliyim ki kuramsal bilimin gelişmesi aynı Doğu İmparatorluk'larında ve toplumlarında olduğu gibi "toplum tarafından etkin çalışmalardan uzaklaştırılmış, böylece ruh ile madde arasındaki çatışmayı aşmış ve ampirik bilgi kaynakları ile ilişkisini kesmiş, çalışmayan bir sınıfın eline bırakılmıştı."[187] Bu da özgünlüğün ve yeniliğin yine aynı eğitim yoluyla kısırlaştırılmasını sağlamıştır.

Osmanlı toplumunun haraca dayalı bir formasyon olduğunu, dolayısıyla artı ürünün haraçla elde edildiğini, merkezi bir otorite yardımıyla merkezileştirildiğini iddia etmiştik. Bu nedenle, eğitimin bu merkezin gücünden kaçması, özgürleşmesi, güç kazanıp değişik bir insan tipi yaratması da mümkün değildir. Osmanlı'da yapılan tüm eğitim hamleleri, merkezin kontrolünde ve insanları toprağa bağlayan haraca dayalı bir üretim tarzını desteklemektedir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda bir kurum olarak eğitimin asıl amacı, merkezi yapıyı destekleyici, koruyucu ve haraca dayalı sömürüyü artırıcı yöndedir. Bu sebeple eğitimin, toplumu değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelik olmadığını söyleyebiliriz; değilse haraca dayalı sosyal formasyonu daha da sağlamlaştırmak ve merkezin gücünü artırabilmek maksadıyla eğitim hamlelerinin yapıldığını iddia edebiliriz.

Elbette bir eğitim sisteminde eğiticinin rolü çok büyüktür. Osmanlı sosyal formasyonunda eğitim içten gelen dinamiklerle değiştirilemeyeceğine göre, eğitmenlerin ve öğretmenlerin transfer edilmesi ayrı bir sorunsalı da beraberinde getirmektedir. Hatta imparatorluk mantığına dayalı olarak sadece eğitmenlerin ve öğretmenlerin değil, "kuramsal çerçevelerin", felsefelerin, bilimlerin, sanatın vb. de transfer edildiği olgularla tespit edilmiş durumdadır. Hatta Osmanlı felsefesini ve bilimi inceleyen tarihçiler genel olarak Osmanlı'da felsefenin ve bilimin kendi kaynaklarına dayanarak yapılmadığını iddia ederler.

Örneğin Demir'e göre, birincisi İslâm kaynaklarından ve ikincisi ise Batı kaynaklarından alınan iki tür "kuramsal çerçeve" vardır. Bu kuramsal çerçeveler, yeni bir bilimsel yöntemin kendi kaynaklarına dayanarak geliştirilmesi ile değil; ödünç alınarak ve

---

[186] Childe, *Tarihte Neler Oldu,* s.20.

[187] Childe, *Tarihte Neler Oldu,* s.94.

alıcı-verici ilişkisi dinamiklerine uygun olarak oluşturulmuştur. Böylece, kuramsal çerçevelerin kabul edilmesi ise ya Türkçe çevirilerle ya da iyi bir dil eğitimi ile çeviri yapılmadan kuramsal çerçevenin ödünç alındığı kaynağın diliyle gerçekleştirilmiştir. İlk kuramsal çevreçe, XVI. yüzyıla kadar Batı ile aynıdır; yaratan – yaratılan, niçin – sonuç ilişkisine dayanır; evren anlayışı Aristotoles'e göre, astronomisi Batlamyus'a göre ve insan anlayışı da Galenos'a (120-200) göre şekillenmiştir ve XIX. yüzyıla kadar aşılamamıştır.[188] İhsanoğlu'na göre de durum yaklaşık olarak aynıdır; Osmanlı bilimi klasik İslâm Bilimi ve Modern Batı Bilimi olmak üzere iki dönemde incelenebilir.[189]

Bazen Osmanlı bilimi için yapılan dönemlendirme "kırılmalar" biçiminde de ele alınmaktadır. Yine Demir'e göre, birinci kırılma Yunan bilim ve felsefesi ile birlikte akli ilimlerin gelmesi sonucu gerçekleşmektedir.[190] İkinci kırlıma, Yunan bilim ve felsefesinin Yeni Platoncu yaklaşımı ile ilmin uzlaştırması sonucu tasavvufta gerçekleşir: Akıl yerine sezgiyi, Yeni Platoncu yorumu ve İslâmî itikatlara önem veren ve vermeyenler ile çeşitlenmesi ile tasavvuf ikinci kırılma noktasındaki marifet kanadını oluşturmaktadır[191]. Üçüncü kırılma ise Batı biliminin askerler tarafından getirilmesi ile olur: Akli ilimler övülür; Mühendishane, Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye gibi kurumlar kurulur; ilim, hikmet, tasavvuf ve bilim alanlarında uzlaşmayı öngörür.[192]

Osmanlı bilimi transfer ederken, elbette bu transferin de nitelikleri vardır. Örneğin, İhsanoğlu'na göre bu transferler "selektif"tir; seçicidir. Yani Osmanlı felsefeyi ve bilimi seçerek transfer etmiştir: Erken dönem transferleri ateşli silahlar, haritacılık ve madencilik üzerine iken, geç dönem transferleri ise askerlik ve tıp uygulamaları alanındaki teknoloji ve bilim üzerinedir.[193] Osmanlı bilimi transfer ederken bilinçli bir alıcı gibi davranır; çünkü felsefenin ve bilimin transfer edildiği zemin boş değildir.[194]

Bu intikaller, transferler üzerine olumlu yaklaşımlar da vardır: Sayılı bilimin gelişmesine ilişkin tezlerini açıklarken toplumlar arası kültürel etkileşimin de önemli bir

---

[188] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 12-14.

[189] İhsanoğlu, a.g.e., s. 36.

[190] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 221-222.

[191] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 223-225.

[192] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 226-229.

[193] İhsanoğlu, a.g.e., s. 36-37.

[194] İhsanoğlu, a.g.e., s. 153.

unsur olduğunu iddia etmektedir. Hatta kendisine göre bilim coğrafi olarak intikal eder, bir bölgeden başka bir bölgeye geçer. Böylece başka başka milletler, insanlar ve diller tarafından işlenerek ilerler. Daha da önemlisi ilerlemesi intikallerinden dolayı engellenemez.[195]

Sonuçta anlaşılan o ki, eğitimde olduğu gibi, Osmanlı kendine uygun felsefe ve bilimin kuramsal altyapılarını kendisi üretmemektedir. Genel olarak, adet olduğu üzere, en gelişmiş felsefeyi ve bilimi kendisi dışındaki uygarlıklardan, toplumlardan almaktadır. Bu transferler esnasında da varolan felsefe ve bilim kırılmaktadır; yenilenmektedir. Transferleri bilinçi bir şekilde yapmaktadır. Zaten bilimin doğası gereği intikal etmesi ilerlemesine de engel değildir. Buraya kadar gözlenen olgularla söylenenler arasında bir problem yok gibi durmaktadır. Ama burada sorulacak sorular şunlardır: Osmanlı düşünürleri ve bilim adamları neden felsefeyi ve bilimi transfer etmektedirler? Bu transferler kendi toplumsal dinamiklerinin bir gereği olarak kendisinden çıkmıyorsa, gerçekten bir yenilenme, kırılma olarak görülebilir mi? Transfer edilen felsefe ve bilimlerde insanlık adına, hadi değilse halk adına bir ilerleme görülmüş müdür; birikim sağlanmış mıdır? Transferler yapılırken neden seçici davranılmaktadır?

Benim bu konuda ki iddiamı tahmin etmek zor değildir: Osmanlı felsefeyi ve bilimi transfer etmiştir; etmek zorunda kalmıştır. Çünkü haraca dayalı üretim tarzına sahip bir imparatorluk zihniyeti kendisine yabancılaşmayı zorunlu kılmaktadır. Yönetim kademeleri dahil, kendisine ait, kendi köklerine ait, kendi insanına ait, kendi toplumuna ait tüm gerçekleri mistifiye etmek, yabancılaştırmak zorundadır. Felsefesinin ve biliminin, kendisini, kendi gerçeklerini deşifre etmesini istememektedir. Hatta bu yüzden felsefi ve bilimsel metinleri kendi diline bile çevirmemektedir. Aliminin kendi toplumuna, kendi insanına kısacası varolan kendi gerçeğine yabancılaşmasını sağlayarak, merkezi fetişleştirmektedir. Bu sebeple, yapılan yeniliklerin hiçbiri bir kırılma sayılamaz.

Dil sorunu, tam da burada ele alınabilir. Osmanlı felsefesini ve bilimini konu edinen tarihçilerin en çok üzerinde durdukları sorunlardan biri de dil sorunudur. Transferler yapılırken dil, yabancılaşmayı sağlamak, mistifikasyonu yoğunlaştırmak ve merkezin fetişleşmesini artırmak adına, transferin yapıldığı kaynakların diliyle özdeşleştirilmiştir. Türkçe dil bilincinin gelişmemesi ve bilimin halktan kopması,[196] eğitimin Arap dili ile sınırlı

[195] Sayılı, a.g.m., s. 6-7.

[196] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 33.

olmasına[197], memur yetiştirmek ve sunniliği savunan müderris ve kadılar üretmek üzere kurulan medreselerde nakli ilim kitaplarının ve İslâm kaynaklarının Arapça olması sebebiyle dilin de Arapça olmasına,[198] Türkçe'nin ancak akli ilimler içinde alt düzeyde kitaplarda kullanılmasına,[199] temel eserlerin birikim gerektirmesine ve savunulması zor olmasına[200] bağlanabilir mi? Eğer bağlanabilirse, yapılan transferlerin gerçekten dönüştürmek, değiştirmek, kırmak ve yenilenmek için yapılan transferler oldukları söylenebilir mi? Ve eğer bunlar transfer oluyorsa, kimler için transfer edilmektedir sorusu akla gelmiyor mu? Yapılan felsefi ve bilimsel transferlerin halk için yapılmadığı ortadadır; bunlar merkezi yönetimin meşruiyetini artırmak üzere, haraca dayalı üretim tarzına sahip bir toplumun devletinin aşınmış ideolojisini tahkim etmek üzere yapılmaktadır. Osmanlı insanı her zaman merkezin meşruiyetini tahkim eden padişah (yönetim) –yeniçeri (asker)– alim (ulema) egemen yönetici ittifakına yabancılaştırılmaktadır. Hatta XIX. yüzyılda dilde geleneksel kökene bağlı kalınması ya da olduğu gibi alınması konusunda iki görüş ortaya çıktığı halde, Türkçe karşılıklar bulmak için çaba harcandığı halde, sonuçta, eski dil ve metinler terk edilmiş, felsefi birikim yitirilmiş ve yeni terimlerin filolojik, tarihsel ve epistemolojik olarak anlamı kaybolmuştur.[201] Tabi ki burada felsefi birikimlerini yitiren, yeni terimlerin filolojik, tarihsel ve epistemolojik anlamını kaybeden, değiştirmeye ve dönüştürmeye çalışan yeni bir sınıf değil devleti kurtarmaya çalışan eski yönetimsel yapıdan başkası değildir. Yoksa halkın sahip olduğu felsefi ve bilimsel bir dili böyle kısa süreler içinde terk etmek, halkı anlamsız bir boşluğa bırakmak mümkün değildir.

Bu transferler gerçekten bir kırılma ve yenilenme sayılamaz. Çünkü bir toplum ancak üretim tarzını değiştirdiğinde gerçekten bir kırılma ve yenilenme yapabilir. Bu sebeple, ister kuramsal çerçevelerin transferleri şeklinde düşünelim, ister yoğun bir bilimsel ve teknolojik transfer şeklinde düşünelim, bunlar toplumsal olarak yeni bir dönemi işaret etmezler; değilse mevcud üretim tarzını destekleyici toplumsal formasyonun değiştirilmesi adına hamleler olarak düşünebilirler. Örneğin ilk transfeler, "İznik İdeolojisi"nin gerçekleştiği, asker–sivil ayrımının yapıldığı, iktidarın kurulduğu, kurumsallaşmanın yoğunlaştığı Bursa'nın fethi (1326) ile devletleşmenin iyiden iyiye

[197] Adıvar, a.g.e., s. 176.

[198] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 32.

[199] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 33.

[200] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 207.

[201] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 3. Cilt, s. 22-27.

hissedildiği yönetici, asker ve âlim meşrulaştırması temeline dayalı kuruluş döneminde[202]; ikinci yoğun transferler, meşveretin sonunun geldiği, merkezkaç kuvvetlerin temizlendiği, etnisiteye iyiden iyiye yabancılaşıldığı, devletin kurumsallaşıp güç unsurlarını dengelediği, imparatorluk bilincinin doruğu olan Fatih Sultan Mehmet (1432-1481) zamanında;[203] Batılılaşmanın yoğun olarak görüldüğü üçüncü yoğun transferler dönemi ise dış dinamik yüklü kapitalizmin kendisini dayatttığı, genişlemenin (dış haracın) durduğu, tımar sisteminin aşındığı, fiyat devrimlerinin Avrupa'dan yıkıcı bir şekilde yayıldığı, tımarlı sipahinin ifrazlarla mütelzime dönüştürüldüğü, modernleşme ile birlikte dış sömürünün de başladığı, Kanuni Sultan Süleyman'dan (1494-1566), III. Selim'den (1761-1808), II. Mahmut'tan (1785-1839), II. Abdülhamid'e (1842-1918) ve oradan çöküşe kadar uzanan[204] dönemdir. Bu dönemlerin hiçbiri haraca dayalı düzenin terkedilmek istendiği, yeni bir üretim tarzına geçilmek istendiği dönemler değildir. Zaten, bunları talep edecek yeni sınıflar da sürekli olarak merkez tarafından iğdiş edildiklerinden, tüm bu dönemler boyunca imparatorluk kurtarılmaya çalışılmış, haraca dayalı üretim tarzı içinde kalınarak, bunları destekleyebilecek değişimler sosyal formasyon üzerinde yapılmaya çalışılmıştır. Aktörler değiştirilmiş, tımarlı sipahi mütelzime, alim bilim adamına, mütefekkir –mütekellim– mutasavvıf feylesofa dönüştürülmüş ama esas değiştirilmesi gereken her zaman mistifiye edilmiştir. Dolayısıyla bu transfer dönemlerinin hiçbiri bir kırılma ve değişim dönemi olarak adlandırılamaz.

Transfer edilen her ne ise, eski tarafından yutulacaktır. Yeni olarak transfer edilenler sürekli eskiyi tahkim için kullanılacaktır. Transfer edilirken zeminin boş olmamasının, selektif davranılmasının nedeni budur. Amaç yeni bir insan, yeni bir toplum, yeni bir ütopya değildir. Amaç devletin ve milletin kurtulmasıdır. Örneğin, Demir'e göre, yaratan-yaratılan ilişkisi üzerine gelişen ve XIX. yüzyılda Batı'dan alınan kuramsal çerçevede yaratan dışlanmış, yaratılanlar ise nesne ve olgu olarak algılanmıştır.[205] Yani yaratan yarattıklarından boşanmış, yaratıklar nesnelere ve olgulara dönüştürülerek pozitivizm düşüncesine varılmış, yaratan ise Tanrı-Evren özdeşliğiyle[206] merkezileşmeyi

---

[202] Başkaya, a.g.e., ss. 50-56.

[203] Başkaya, a.g.e., ss. 81-84.

[204] Başkaya, a.g.e., ss. 129-145.

[205] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 66.

[206] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 3. Cilt, s. 192-193.

destekleyen, devleti ve milleti harca dayalı üretim tarzıyla birlikte yeniden diriltmeye yönelik daha üst düzeyde bir mistifikasyona uğratılmıştır.

Zaten bu transferlerde çoğu zaman, egemen yönetici sınıfların yenilenmesi şeklinde oluyordu. Osmanlı İmparatorluğunda yenilenme ihtiyacı, ordu ve kalemiye sınıflarının yenilenmesi ihtiyacından doğmuştur.[207] Özellikle XIX. yüzyılda görülen, transferler ve yenilenme ihtiyacı, kendi kaynaklarına dayanan, yeni kurumları kontrollü bir şekilde daha çok örgütlenmemiş alanlarda kabul eden bir yenilenmeydi.[208] Yeni kurumlara yerel kaynaklar atayan ve yüksek denetimli bir Batıya açılış söz konusuydu. Yeni kurumlarda genel olarak varolan ideoloji sistemi kurtarmaya yönelikti.[209] Batıyı izleme, bilinçli olarak geç bırakılıyor, parçacı ve seçmeci davranılıyordu; siyasi ve felsefi yeniliklerden uzak durulduğu gibi deneye önem verilmiyordu.[210] Yani, merkezi bütünlüğü koruyan, denetimi artırıcı, siyasi yapının çevreselleştiği[211] ve "araçsal Batılılaşma"nın olduğu[212] bir transfer ve yenilenme yapılıyordu. Zaten Osmanlı'nın yaptığı ilk bilgi transferi, doğrudan temas ve insan göçleri ile olurken, transfer edilen konular tıp, coğrafya, madencilik ve harp teknolojisi alanlarındaydı.[213] Batı teknolojisinin transferi ise teknisyen eğitimlerine öncelik verilerek, Batı tekniklerini zamanında takip ederek, teknik transferde seçicilik yaparak ve teknisyen istihdamında kolaylıklar göstererek başarmaya çalışılmıştır.[214] İhsanoğlu'nın benim tezimi destekleyen anlamda daha da açıkça şunları demektedir:

> "... modern bilimlerin Türkiye'ye girişinin paradigmasının ve Osmanlının Batı bilimine bakış açısının hepsinde aynı olduğu anlaşılmaktadır. O da devletin ihtiyacı olan askeri teknikler, ordu ve sivil toplumun idaresi ve ihtiyaçları için gerekli olan tıp, astronomi gibi bilim dalları konularında aktarmaların acilen yapılması gereği üzerinde durulmuş olması ve bu ihtiyaçları karşılama sınırları dışına fazla çıkılmamasıdır."[215]

---

[207] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 27.

[208] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 29-30.

[209] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 42.

[210] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 49-52.

[211] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 53.

[212] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 53.

[213] İhsanoğlu, a.g.e., s. 203.

[214] İhsanoğlu, a.g.e., s. 210-211.

[215] İhsanoğlu, a.g.e., s. 247.

Böylece Osmanlı tarafından iki şeyi bilinçli olarak gerçekleştirmemiştir: Birincisi Batı Bilimi bütün olarak alınmamış; ikincisi, araştırmaya dayalı zihniyet oluşturulmamıştır.[216] Bilme edimi faydaya ve araçsal nedenlere dayanmaktaydı. Zaten, fayda ilkesi ve pratik bilgi anlayışı Osmanlı felsefesi ve biliminin her zaman önemli ve temel öğesi olarak görülür.

Osmanlı felsefesini ve bilimini inceleyen tarihçiler, Osmanlı felsefesinin ve biliminin pratik bir amaca yönelik olduğunu, bilmenin pratik olarak gerçekleştiğini savunurlar. Genelde bu pratikliğinde fayda üzerine kurulu olduğunu iddia ederler. Örneğin, İhsanoğlu, Osmanlıda bilimin gerçekleşmesini “pratik gayeler”e ve “ilmi keşiflerin tatbikatı”na bağlamaktadır[217]. Bolay ise Osmanlının düşünürken fayda ilkesini benimsemiş olduğunu, bu faydanın da bilginin pratiği, ihtiyacın karşılanması ve objenin insan emrine verilmesi olarak algılandığını ve algılanması gerektiğini söylemektedir.[218]

Örnekleri uzatabilmek mümkündür. Osmanlı felsefesini ve bilimini inceyelen hemen her kitapta bu iddialar bulunmaktadır. Burada sorulacak soru şudur: Osmanlı pratik bilme edimine, uygulamaya, neden önem vermektedir? Neden ilk önce ya da baskın bir şekilde tıp, veterinerlik, askerlik gibi uygulamalı bilimlere yönelmektedir? Lindberg’e göre, İslâm biliminin Yunan bilimini devraldığı (transmission) dönemlerde, değeri ve faydası olan bilimin ilk önce alınmaya ve çevrilmeye başlandığını; bu çevirilerde de en başyeri tıp biliminin aldığını söylüyor. Tabi şunu da eklemeyi unutmuyor: Bilginin Arap dünyasına geçişinde çeviriler başrolü oynuyorlarmış; dolayısıyla patron-çeviren ilişkisinin bir mantığı oluşmaya başlıyormuş. Bu mantık alıcılarını düşünen patronun, çevirene karşı sürekli fayda ilkesini dayatmasıyla oluyormuş. Yani öyle şeyler çevrilmeli ki patron çevrilen her neyse ona alıcı bulabilsinmiş ve böylelikle patron da çeviren de prestij sahibi olabilsinmiş.[219] Zaten, bilim Ortaçağda yararı için yapılmaktaymış.[220]

Bu basit tespitin ardından, doğal olarak Osmanlıda da çeviri yapılırken ya da felsefi ve bilimsel transferler gerçekleştirilirken faydanın ön planda tutulduğu, bu faydanın da beraberinde elle tutulur pratik bilgiyi zorunluğu kıldığı söylenebilir. Yalnız burada,

---

[216] İhsanoğlu, a.g.e., s. 245.

[217] İhsanoğlu, a.g.e., s. 38.

[218] Bolay, a.g.e., s. 101.

[219] Lindberg, a.g.e., s. 171.

[220] Hall, a.g.e., s. 6.

Lindberg'in de patron-çeviren ikilisinde belirttiği gibi, dikkat edilmesi gereken bir husus var: Yapılan çeviriler, getirilen bilim, bilinen pratik bilgilerin tümü rastgele insanlar tarafından alınmıyor. Bunlar Osmanlı toplumunda asker ve ulema gibi yönetici ittifakın içinde yer alan sınıflardır. Bunlar ilk önce haraca dayalı toplumsal düzenin devamını getirebilmek ve bu düzeni yıkımdan kurtarabilmek maksadıyla, özellikle askeri bilgileri, ardından veterinerliği ve tıbbı alıyorlar. Aldıkları tüm bilimler haraca dayalı toplumsal düzeni tahkim etmek içindir. Bu sebeple, pratik olmayan, elle tutulamayan bilginin hiçbir önemi yoktur; felsefe olsun diye felsefe yapmanın bir manası yoktur;[221] bir bilgi uygulanamıyorsa vakit kaybıdır, önemsizdir.[222] Yusuf Akçura'nın (1876-1935) felsefe öğrenimi görmüş Mehmet İzzet'e (1891-1930) söylediği gibi filozofa değil, demirciye ihtiyaç vardır.[223]

Osmanlı, istisnalar olsa bile, her zaman bu demirci zihniyetine önem vermiştir. Haraca dayalı üretim tarzının iktisadında savaş ve ticaret ne kadar belirleyici unsurlarsa,[224] savaşı ve ticareti kazandıracak uygulamalı bilimlerde o kadar önemli hale gelmektedirler. Neticede, "varlığını sürdürmeye yönelik savunmacı Batılılaşma"[225] ileBatının alınıp sindirilmesi Osmanlı yönetiminin anlayışı ile sınırlı kalmıştır.[226] Osmanlı yönetiminde bunalım ile birlikte geçmişteki ideal devlete dönme isteği nizam-ı âlemciler tarafından ve gelecekte kurulması gereken ideal devlete dönüşme isteği ise nizam-ı cedidciler tarafından temsil edilmektedir.[227] Demir, bu ayrımı sağcıların ve solcuların ilk bölünmesi olarak görmektedir. Bu görüşe katılmıyorum. Çünkü bu ayrımın sadece sonradan benimsenen bir ayrım olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, sağcılık-solculuk gibi bir ayrım, düşüncedeki farklılıklardan değil, sınıfsal farklılıklardan doğar. Oysa ne nizam-ı âlemciler ne de nizam-ı cedidciler yeni sınıfsal bir varlıktan ortaya çıkmamıştır. Her iki görüşün de amacı yıkılmakta olan devleti kurtarmak, yani haraca dayalı üretim tarzını olabildiğince sürdürmekti. Örneğin İbn-i Halduncular siyasi tartışmaları bilimselleştirmenin

[221] Bolay, a.g.e., s. 163.

[222] Bolay, a.g.e., s. 104.

[223] Rahmi Karakuş, *1908-1930 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Rolü: Felsefe Serüvenimiz,* 1. Baskı, Seyran Kitap, İstanbul 1995, s. 280-282.

[224] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 76.

[225] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 54.

[226] Tekeli ve İlkin, a.g.e., s. 54.

[227] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, s. 178-179.

yanında yıkılma sürecini de yavaşlatmak amacındaydılar.[228] Başka bir çözümcü İbrahim Mütefferika (1674-1745) pragmatist bir siyasi yaklaşımı savunurken, Naima (1655-1716) tarafından önerilen alim-asker-tacir-çiftçi sınıflarını, asker-memur-çiftçi-sanatkar/tacir sınıflarına dönüştürmekte, siyaset biliminin coğrafyayı araç edinerek bilimsel olarak yapılması gerektiğini savunmaktaydı.[229] Elbette o da ilk önce düzenin devamında en büyük araç olan askerliğin yenilenmesi gerektiğini düşünüyordu. Zaten kendi yaptığı sınıflamada da alimler memurlara dönüşmüş vaziyetteydiler. Çiftçiler, sanatkârlar ve tacirler yönetim tarafından çoktan iğdiş edilmişlerdi. Dolayısıyla devleti kurtaracak yegâne kesim askerler olarak durmaktaydı.

Müteferrika'nın çözümlerine de paralel olarak, olgulara da bakıldığı zaman, modern Avrupa biliminin askerler tarafından getirildiği, modern felsefenin ve bilimin askerler tarafından kurulduğu düşünülmektedir. Elbette bir toplumda, toplumun değişik kesimleri felsefe, bilim ve teknoloji getirebilir. Bu kesim, bilim insanları olabileceği gibi, tüccarlar, sanayiciler ya da askerler de olabilir. Osmanlı toplumunda da askerler hakikatten devleti kurtaracak girişimlerde bulunmuşlar; bu yönde işe yarayan tüm bilimleri, felsefeleri, sanatları memleketimize getirmişlerdir. Ama şu soruda sorulmalıdır: Neden modern felsefeyi ve bilimi tüccarlar, sanayiciler, alimler getirmemiştir de askerler getirmiştir? Askerler modern felsefeyi ve bilimi getirirken ne niyet etmişlerdir? Askerler nasıl bir kesimdir ve bu kesimin felsefe ve bilim ile ilişkisi ne olabilir? Kim tarafından kimin için getirilirse getirilsin, nasıl kullanılırsa kullanılsın getirilen bu bilimi ne pahasına olursa olsun bilim olarak kabul etmek gerekir mi? Bilim, bilimi kullanan kafalar ve eller tarafından ilerici hale getirildiği gibi aynı Sovyet sisteminde olduğu gibi gerici hale getirilemez mi?

Bir kere bir toplumda askerler, politikayı uygulamanın en güçlü aracıdırlar. Osmanlı toplumunda özellikle merkeziyetçiliğin güçlü olduğunu, mülk sahibi sınıflar örgütlenirken egemen sınıfın silahlandırıldığını, asker ve sivil ayrımının yapıldığını ve meşrulaştırmanın yönetci – asker – alim ittifakıyla kurulduğunu biliyoruz.[230] Dolayısıyla Osmanlıda asker sınıfı varolan bir toplumsal formasyonu devam ettirmek, değilse egemen ittifaklar lehine dönüşümler yapmak için bulunmaktadır. O halde, daha açık söylersek, Osmanlı toplumunu ilerletmek için değil, devleti-milleti kurtarmak için ya da varolan düzeni, yani

[228] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 78.

[229] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, s. 170-175.

[230] Başkaya, a.g.e., s. 56.

haraca dayalı Osmanlı toplumsal formasyonunu devam ettirmek için vardır. Bu anlamda ilerici olmaktan çok gericidirler. Böyle bir sınıfın getirdiği felsefe ve bilim de ilerici olmaktan çok gericidir. Halkına yabancıdır.

Zaten İbrahim Müteferrika, askeri bir yenilenmenin yapılması gerektiğini söylerken[231] herhalde özgür ve sivil bir felsefeyi ve bilimi düşünmüyordu. Yani Batı ilimi medrese dışında gelişirken[232], miyadı dolmuş ulema sınıfı yerini başka bir müttefike, Batı ile en çok temasta bulunan, modern bilimi kuracak olan,[233] kendisine ve halkına modern bilim öğretecek olan[234] askerlere bırakıyordu. Elbette askerler de kendisine bu yetkiyi veren ulema sınıfını düşüneceklerdi. Bilimi getirirken "çeşit ve sık" anlamlarının yanında "aldatma" anlamına da gelen "fenn" kelimesini seçecekler, böylece alimleri hoş tutmak isteyeceklerdi.[235] Bütün bunlar gelişirken, haraca dayalı bir düzenin üstyapı kurumları kendini yenileyecek, bu düzenin devamı için gerekli felsefi, bilimsel ve teknojik aygıtlarla kendini donatacaktı. Son olarak şunu da eklemek gerekir ki bir toplumda yeni bir düşüncenin doğması için varolandan farklı ve varolanı yıpratıp yokeden yeni bir üretim tarzına dayalı yeni ve üretken bir sınıfın doğması gerekir. Ancak yeni felsefe ve yeni bilim kendisini bu yeni ve üretken sınıfla realize edebilir. Sonuç olarak Osmanlı toplumunda askerler varolandan farklı bir üretim tarzına dayanan yeni bir sınıf değildir; varolan haraca dayalı üretim tarzını korumaya çalışan Osmanlı egemen ittifakının bir kesimidir. Bu sebeple felsefe ve bilim adına yeni bir şey üretmesi, ilerici manada bir şey öğretmesi, toplumu ilerletecek hamleleri yapması mümkün değildir.

Bunun yanında Osmanlı yönetici sınıfı, paşalarımız, askerlerimiz, alimlerimiz, kısacası devletlülerimiz, Batı fikriyatını yakından ve gününde takip etmiştir. Yani Osmanlı biliminin Batı'yı takip etmediği için geri kaldığı tezi, bugün ortaya çıkan bulgular tarafından geçerliliğini kaybetmiştir. Felsefi ve bilimsel faaliyetin takip meselesi olmadığı ortaya çıkmıştır. Osmanlı bilim tarihi konusunda yazılan ilk kitaplardan biri olan Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim*'inde Batı ile yeteri kadar temasın bulunmadığı ve bu sebeple Osmanlılarda bilimin geri kaldığı iddia edilir.[236] Fakat sonradan yapılan çalışmalarda

---

[231] Demir, *Philosophia Ottomanica*, 2. Cilt, s. 170.

[232] Adıvar, a.g.e., s. 176.

[233] Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 65.

[234] Adıvar, a.g.e., s. 184.

[235] İhsanoğlu, a.g.e., s. 37.

[236] Adıvar, a.g.e., s. 125.

Osmanlının bilim ve teknoloji alanında Batı'yı zamanında takip ettiği ortaya çıkmıştır. Örneğin, İhsanoğlu'na göre bilimde ve özellikle de astronomi alanında Osmanlı bilim adamları Batıyı güncel olarak takip etmekteydiler.[237] Başka bir çalışmada, Demir'e göre, ilk gramer kitabı Bergamalı Kadri tarafından Avrupalı çağdaşlarıyla eş zamanlı olarak yazılmış fakat bu tür kitapların yazımı devam etmemiştir.[238] Bu türden örnekleri çoğaltmak mümkündür. Osmanlı felsefe ve bilim metinleri üzerinde yapılan çalışmalar biriktikçe, Osmanlıların Batı'yı zamanında takip ettikleri ortaya daha açık bir biçimde çıkmaktadır. Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda felsefenin ve bilimin geri kalmasının sebebi takip meselesi değildir. Eğer bir geri kalmışlık varsa devletlülerimizin isteği doğrultusunda olmuştur.

Geri kalmışlık konusunda Avrupa ile karşılaştırma sonucunda söylenen başka bir sav Yunan kaynaklarına dönülmemesi meselesidir. Fatih zamanında Avrupalı Yunan kaynaklarına dönmüş, ama Osmanlı Yunan kaynaklarına dönmemiştir.[239] Bugün de bu türden geri kalmışlık yorumları yapılmaktadır. Bu yorumlar Katip Çelebi'nin (1608-1656) yaptığı yorumlar ile hemen hemen aynıdır: Yunan kaynaklarına dönmeyen Osmanlı, üstüne üstlük yönetim ve yargı üzerine tercümeler yapmış,[240] medreselerdeki akli ve müspet ilimler gerilerken, nakli ilimin bir kolu olan fıkıh artmıştır.[241] Burada da söyleyeceklerimiz daha önce söyleyeceklerimizden farklı değildir: Geri kalma ve gecikme gibi kavramlar mutlak kavramlar değildir. Bir toplumda, hakim sınıflar için gerilemek ya da ilerlemek sömürülen sınıflar için gerilemek ve ilerlemekle bir olamaz. Osmalı'nın Batı'yı çok iyi bir şekilde takip ettiğini ve her konuda rahatça çevirilen yapabilecek potensiyeli bulunduğu biliyoruz. Şunu da biliyoruz ki Osmanlı Batı bilimlerinden seçerek almaktadır, siyaset alanında kendi kendini hiçleştiren bir akılsallığı bulunmakta, akli olanların tümünü nakli olanlara çevirmektedir. Sonuçta, Osmanlı toplumsal formasyonunda üretici güçlerin hâkimleri yaklaşık iki yüz sene boyunca kendi felsefelerini ve bilimlerini geriletmemişler, ilerletmişlerdir. Bunun en somut kanıtı çökmekte olan haraca dayalı üretim tarzının yapılan felsefi ve bilimsel transferlerle, pratik uygulamalarla, her türlü akılsal politik araçla iki yüz sene boyunca ayakta tutulabilmesidir. Bu kendi kendini yok eden akılsallığın, ne pahasına

---

[237] İhsanoğlu, a.g.e., s. 152.

[238] Demir, *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, s. 185-187.

[239] Adıvar, a.g.e., s. 57.

[240] Adıvar, a.g.e., s. 126.

[241] Adıvar, a.g.e., s. 126.

olursa olsun kendi egemenliğini sağlayan üretim tarzını ayakta tutmaya çalışan zihniyetin en büyük başarısıdır. Bu anlamda Osmanlı felsefesi ve bilimi sanılanın aksine devletlülerimiz tarafından bakarsak, başarısız değil başarılıdır.

Felsefede ve bilimde geri kalmışlık, yine Avrupa'yla yapılan bir karşılaştırma sonucunda, yeteri kadar üretken çatışmanın olmamasına bağlanmaktadır. Geri kalmışlık, pratik hayattaki çatışmaların mutasavvıf ile alim, tekke ile medrese arasında sığ olarak görülmesine,[242] dolayısıyla bu çatışmaların ürünü olarak doğacak değişimlerin köklü değişimler olmamasına[243] bağlanmaktadır. Hemen söylemek gerekir ki bu çatışmaların sığ olmasının ve üretici yenilikler getirememesinin sebebi çatışmaların niteliklerinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi haraca dayanarak elde ettiği artı ürünü kendinde toplayan güçlü bir merkezin kendisi dışındaki üretken sınıfları ve toplumsal kesimleri sürekli kısırlaştırdığını biliyoruz. Dolayısıyla alim ile mutasavvıfın veya medrese ile tekkenin, merkez ve merkezkaç güçler olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Zaten merkez tarafından kısırlaştırılmış mutasavvıfın, tekkenin veya konağın üretici bir çatışmaya, bu çatışmaya bağlı olarak yeni bir dönüşüme neden olması mümkün değildir.

Şimdi tüm bu tespitlerden ve eleştirilerden sonra bu tezin ana konusuna dönebiliriz.

---

242 Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 63.

243 Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* s. 68.

4. XIX. OSMANLI MATERYALİZMİNE MATERYALİST BAKIŞ

4.1. MATERYALİZMİN TANIMI, ÖLÇÜTLERİ VE SINIFLANDIRILMASI

Her zaman bilinen sıkıcı tanımlarla çok uğraşmadan sadece Batı materyalizmiyle bir karşılaştırma yapmak için ve materyalizmi materyalizm yapan kriterleri belirleyebilmek için materyalizm hakkında kısa bir "fikr-i beyan"da bulunmam gerekiyor.

Materyalizm, tüm varlık alanını maddeye dayandıran düşüncedir. Yani,"en geniş anlamıyla materyalizm varolan her ne ise tamamıyla maddi olduğunu ya da en azından maddi olana bağlı bulunduğunu ileri sürer."[244] Daha ansiklopedik bir tanımla, "bütün evrenin, her varlığın ve olgunun, en temelde maddi özellik gösteren öğelerden oluştuğu, bunlarla ilgili açıklamaların da bu öğelere ve aralarındaki ilişkilere indirgenebileceği yolundaki görüş"tür.[245] Maddi dünya, yani bilincimiz dışındaki dünya düşüncenin temeli ve belirleyicisi, bu temel ve belirleyicilik de özellikle bilginin kaynağı hakkındaki sorgulamayla ilişkilidir. Bizim de bu tezde özellikle üzerinde durduğumuz materyalizm tanımı budur.

Lange'a (1828-1875) göre, materyalizmin karakteristiği, maddenin yapısının tamamen maddi olması, zihin ve ereklilik dâhil olayların hepsinin maddenin hareketleriyle meydana geldiğinin iddia edilmesidir[246]. Bu sebeple, "materyalizm her zaman bir doğa incelemesine dayanmıştır."[247] Hatta Lange'ın, Batı materyalizminin tarihini dikkate alarak söylediği gibi "idealist dönemimiz boyunca bile fizik ve doğa bilimlerinin etkisinin materyalist kuramların korunması ve yayılması bakımından her zaman olumlu olmuş olduğunu kabul etmek gerekir."[248] Arslan'ın bu bozuk çevirisinden de anlaşıldığına göre, Lange'a göre bilim, materyalizmin arka bahçesi gibi çalışmıştır.

Sadece tanımlamak materyalizmi anlamaya yetmez. Yani materyalizmin tanımından yola çıkarak bir kişinin materyalist olup olmadığına karar vermemiz zordur. Bu

---

[244] Roy Bhaskar, "Materyalizm", *Marxist Düşünce Sözlüğü,* Çev: Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 406.

[245] "Maddecilik", *AnaBrittanica,* 15. Cilt, 15. Baskı, Ana Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 121.

[246] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* Çev: Ahmet Arslan, 1. Cilt, 1. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 99.

[247] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* Çev: Ahmet Arslan, 2. Cilt, 1. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 115.

[248] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s. 76.

sebeple, bu tanımını derinleştirmek mecburiyetindeyiz. İlk önce, materyalizm tanımı gereği söylenen “varolan her ne ise onun maddi olana dayandırılması”, varlığın kaynağı için yeterli bir açıklama olarak kabul edilemez. Çünkü madde, sadece bir kavramdır ve etrafımızda onun biçimlerinden başka gösterebileceğimiz bir şey yoktur. O halde, madde dediğimiz her ne ise, ilk önce, biz onun ilk elle tutulur somut halleriyle karşı karşıyayız. O halde ilk önce varlık alanını açıklayabilmek için kaynak olarak kabul edilecek eşya, “madde” gibi kavramsal bir öğe değil, fiziksel bir öğe, duyularımızla algıladığımız şey olmalıdır.

Bu sebeple, materyalizm ya da bizim yaşadığımız çağdan baktığımızda “materyalist” olarak etiketlediğimiz düşünce, İonya filozofları ile birlikte doğmuş olarak kabul ediliyor. Thales (MÖ. 624-546), Aneksimander (MÖ. 610-546) ve Aneksimenes (öl. MÖ. 525) gibi düşünürlerin oluşturduğu İonya Okulu, materyalist ilk doğumun gerçekleşmesini sağlar. Çünkü bu düşünürler, varlığın kaynağına su, toprak, ateş gibi entiteleri koyarlar. Bu doğumla beraber, materyalizmin tarihi boyunca serpilecek olan gelenekler de genetik olarak doğana, yani materyalizme, aktarılır. Lindberg doğuştan gelen bu gelenekleri şöyle özetlemektedir: Ana madde ve oluşum fikri, kaynağın açıklanması, eleştiri, kaynak olarak fiziksel bir entite önerilirken Tanrı’yı dışlama, matematiksel modelleme, monist yaklaşım ve değişim fikri.[249] Lange da İonya dönemini, materyalist düşüncenin tarihi açısından ele aldığında, “olağanüstü olandan, dinsel ve şiirsel açıklamalardan kurtulmak, aklın ve gözlemin alanına girmek”[250] olarak betimlemektedir. O halde, materyalizmin ilk ölçütü maddenin elle tutulur bir şeye dayandırılması, elle tutulur bir şey olduğunun gösterilmesidir.

Materyalizmin tanımındaki bu derinlik beraberinde sorunlar getirmektedir: Varlık alanının elle tutulur bir şeye, fiziksel bir entiteye dayandırılması elle tutulur fizilksel öğelerin çeşitliliğini ve değişimini açıklamamaktadır. Bu sebeple, kaynağa alınan fiziksel öğe ile birlikte monist ve sistemli bir yaklaşıma da ihtiyaç vardır. En basit olandan en karmaşık olanı çıkarabilmek, çeşitliliği açıklayabilmek ve tutarlı bir kuram oluşturmak[251] gerekmektedir. Bu sebeple maddi olanın ne olduğu sorusu önemli hale gelir. Öyle bir araç kullanılmalıdır ki tüm sistemi en küçüğünden en büyüğüne, tüm çeşitliliğine göre

[249] Lindberg, a.g.e., s. 34.

[250] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,*, s. 35.

[251] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 36.

açıklamalı ve aynı zamanda kavramsal olmalıdır. İşte bu araç, materyalizmde ilk kez Demokritos'la (MÖ. 460-370) "atom" olarak benimsenmiştir.

Materyalizm, Demokritos'a kadar felsefi bir sistem haline gelmemiştir.[252] Lange'a göre değişen evreni değişmeyen atomlarına indirerek tasarımlamak atomculuğun ve materyalizmin diğer felsefelere yaptığı en büyük etkidir.[253] Atom düşüncesi, Demokritos'tan Gassendi'ye (1592-1655), Newton'a (1642-1727) ve günümüze kadar evrilerek gelmiştir. Demokritos'ta sadece birbirlerine göre kavramsal bir ilişki içindeyken; Lucretius (MÖ. 99-55), atomlar arası ilişkiyi düşmeler olarak tasarımlamıştır. Gassendi, Epikür (MÖ. 341-270) atomculuğunu yeniden kurarak[254], atomlar arası etkiyi çarpma olarak tasarlamıştır. Newton'un atomculuğa kattığı şey "uzaktan etki" ilkesini getirmek ve atomculuğu da bu ilkeye göre tasarlamak olmuştur.[255]

Lange, Lucretius'tan Gassendi'ye kadar uzanan yaklaşık onsekiz yüzyıllık bir dönemi materyalizmin tarihinde bir geçiş dönemi olarak adlandırmaktadır.[256] Lange'a göre, geçiş döneminde, felsefe iki değişik kanattan ilerlemeye başlayacaktır:

> "Bunlardan biri Descartes'tan kalkarak Spinoza [1632-1677], Leibniz [1646-1716], Kant [1724-1804], Fichte [1762-1814], Schelling [1774-1854] üzerinden Hegel'e [1770-1831] uzanır. Diğeri Bacon'dan [1220-1292] kalkarak Hobbes [1588-1679], Locke [1632-1704] ve XVIII. Yüzyıl materyalistlerine gider. O halde bugünün materyalizmini dolaylı olarak kendisine bağlamamız gereken, bu ikinci çizgidir."[257]

Fakat felsefenin birinci kanadı, Lange'ın iddia ettiği gibi, Hegel'de durmamış, materyalist felsefenin ikinci kanadını oluşturan atomculuktan daha farklı bir monist ve sistematik anlayış geliştiren Marx'a (1818-1883) kadar uzanmıştır. Bu anlamda, diyalektik ve tarih teorilerini materyalizm ile birleştiren Marx, atom teorisinden farklı olarak diyalektik ve tarihsel materyalist teoriyi geliştirmiştir.

O halde, materyalizmi materyalizm yapan öğelerden ikincisi, Varlığın kaynağına konulan fiziksel entitenin, o elle tutulur şeyin, monist ve sistemli bir yaklaşımla kavramsal

---

[252] Sidney Hook, "Materialism", *Encyclopedia of Social Sciences,* 9. Cilt, Macmillan, NewYork 1948, s. 209.

[253] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 120.

[254] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 226-229.

[255] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 377.

[256] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 148-216.

[257] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 206.

olarak tasarımlanmasıdır. Bu kavramsal monist ve sistemli yaklaşım, Varlığın tüm değişimini ve çeşitliliğini açıklamalıdır ya da en azından açıklama iddiasında olmalıdır.

Diyalektik ve tarihsel materyalistler geliştirdikleri monist ve sistemli materyalizm anlayışından daha da fazlasını yapmışlar, Thales'ten bu yana gelen eleştiri damarını da açıp canlandırmışlardır. İlerlemenin ve gelişmenin karşısında bulunan tüm engelleri kıyasıya eleştirerek, materyalizmin geleneğinden gelen eleştiri yeteneğini de sınırlarına vardırmışlardır. Elbette ki hedefteki eleştiri konusu da "Tanrı"dır. Çünkü Tanrı, idealizmin Varlık kaynağı ve monist-sistematik yapısının birleştirici ve tasarımlayıcı en önemli unsurudur. Esasında, buradaki Tanrı kavramlaştırması, çoğu zaman geniş kitlelerin sahip olduğu dinlerin Tanrı'larıyla, örneğin Allah'la ya da Yehova'yla karıştırılmaktadır. Esas olarak idealist fikirler, her zaman olmamak kaydıyla, dini fikirlerle arkadaşlık yapmışlardır. Özellikle, Batı'nın büyük filozofları, çoğu zaman din adamlarıdırlar. Türkçe teriminin tam manasıyla imam oldukları bile söylenebilir. Materyalizm de kimi zaman dinlerin sahip oldukları bu Tanrı'ları eleştirmek zorunda kaldıysa da burada gerçekten kastedilen, bileği bükülmez dinsel tanrılardan çok, kırılıp her defasında daha sağlamı yapılabilen felsefi tanrılardır.

Materyalizm Batılı felsefelerin ya da dinlerin tanrılarını üç başlık altında eleştirmiştir. Bunlardan ilki Tanrı yerine fiziksel bir entitenin konması şeklindedir. İonya okulu Tanrı yerine sadece fiziksel bir varlık önermiştir. Bu varlık su, hava, toprak gibi fiziksel bir entitedir. İkincisi, Tanrı'nın başlangıca çekilerek, maddi varlığı serbest bırakmasıdır. Gassendi'nin fikirlerinde olduğu gibi, Tanrı'nın şimdiki durumdan başlangıca çekilmesi, bir kez her şeyi yaratarak maddi değişimin bilgisini insana bırakması materyalizmin gelişmesinde önemli bir etkidir.[258] Tanrı eleştirisi yapılırken geliştirilen üçüncü yaklaşım, Tanrı'nın reddedilmesi ve daha çok felsefelerle dinlerin alt üst oluşu sonucu ortaya çıkan ilahi alana ait her ne varsa yok sayılmasıdır. Modern Avrupa'da XV. yüzyıldan başlayarak Tanrı yitirilirken, İonya Okulunda olduğu gibi, Tanrı yerine sadece fiziksel bir varlık önerilmemiş; insan kendine dönüp Tanrı'yı kendinde aramaya koyulmuştur. Akıl yoluyla mantık, eleştiri ve açıklamayı geliştirmiş; doğa yoluyla yasalı düşünmeye başlamış; bilim yoluyla deney ve kanıtlar getirmeye çalışmış; insanın

[258] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* 1. Cilt, s. 219.

varlığında aklı öne çıkarmış; tek özne olarak insanı ortaya atarken hümanist bir yaklaşım geliştirmiştir.[259]

Elbette burada eleştirilenler sadece tanrılar değildir. İşin daha doğrusu, esas olarak tanrısal olanlar eleştirilmektedir. Kimi zaman materyalizm için, bir bilim dalında ele alınan ve sorgusuz sualsiz kabul edilen anlayışlar bile tanrısal anlayışlar olarak kabul edilip sistemli bir şekilde eleştirilmişlerdir. O halde, materyalizmi materyalizm yapan üçüncü ve son öğe, sistematik eleştiridir.

Sonuç olarak, bu tezde, yukarıda da kısaca gerekçeleri verilmiş olan ve materyalizmi materyalizm yapan üç ölçüt kabul edilmektedir:

(1) varlığın kaynağının elle tutulan bir kaynak olarak kabul edilmesi,

(2) kaynağa konulan bu maddi varlıkla birlikte, monist ve sistemli bir teorinin olması;

(3) elle tutulur bir kaynaktan, monist ve sistemli bir teoriden yola çıkılarak sistemli bir eleştiri yapılması.

Osmanlı materyalizmi de bu üç ölçüte göre incelenecek, bu üç ölçüt bir aradaysa en azından bir arada olması için niyet edilmişse, işte o düşünceye materyalist düşünce olarak bakılacak, o düşünceyi savunanlara da materyalist denecektir. Doyasıyla bizim tezimizin merkezine koyduğumuz XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi ve Baha Tevfik de bu ölçütlere göre değerlendirilecektir. Ayrıca böyle bir arayış ve değerlendirme Osmanlı materyalizminin gelişmesinin büyük bir sistemin parçası ve bir bütünün fonksiyonu olarak düşünülmesine katkıda bulunacaktır.

Son olarak materyalizminde çeşitlerine de değinmek gerekiyor. Eğer yukarıda belirttiğimiz ölçütlere uygun bir Osmanlı materyalizmi tespit edeceksek, bunun hangi türe yaklaştığını da belirlemek suretiyle niteliklerini daha açık söyleyebiliriz. Bu tezde Bhaskar'ın (d. 1944) yaptığı sınıflama kabul edilmiştir. Zaten bu sınıflama da standart sınıflamalardan biridir. Bhaskar'a göre toplumsal olanın biyolojik olandan doğduğunu iddia eden varlıkbilimsel materyalizm, bilimsel düşüncenin dönüştürücü etkinliği olduğunu iddia eden epistemolojik materyalizm ve insanın toplumsal biçimlerin yeniden üretim ve dönüşümlerinde etkin rol oynağını söyleyen pratik materyalizm felsefi materyalizmi oluşturur. Tarihsel materyalizm, emek sürecinin ya da daha genel anlamda insanın

[259] Morin, *Avrupa'yı Düşünmek,* s. 85.

üretiminin ve yeniden üretiminin insanlık tarihinin gelişiminde nedensel üstünlüğü olduğunu ileri sürer. Bilimsel materyalizm ise, bilimsel inançların içeriklerinin gerçekliği ile tanımlanır.[260]

4.2. BAHA TEVFİK'E GELİNCEYE KADAR MATERYALİZMİN DURUMU

Klasik anlamda konuya geçmeden önce geleneksel olarak "ahval"in, "vaziyet"in, "vaziyeti umumuyenin" veya "manzaranın" öyküsü anlatılır. Ben de burada böyle bir "durum vaziyeti"nin resmini çizeceğim elbette… Fakat bu klasik anlamda XIX. yüzyıl Osmanlı felsefesini ve bilimini anlatan her türlü kitapta görülen tarzlardan biraz farklı olacak. Farklılığı ifadesinden değil, konuyu ele alışımdan kaynaklanıyor. Amacım, acemice de olsa bir kavramsal şemanın oluşmasını sağlamak, bu kavramsal şemayı arka planda çalışan "temel"e yani Osmanlı'nın üretim tarzına dayamak ve bütün bunları bir sosyal formasyon içinde anlamaya çalışmaktır. Yukarıda belirlediğimiz materyalizmi materyalizm yapan üç ölçü ve materyalizmin çeşitleri ise bize sadece bu kavramsal şemanın çıkmasında faydalı olacaklardır.

4.2.1. Üç Kök, Üç Kavram: "Zındık ve Mülhid", "Vahdet-i Vücud; Vahdet-i Mevcud" ve "Kutb-Mehdi"

Tespitlerime göre, Osmanlı materyalizminin kökünde üç kavram bulunmaktadır. Bu kavramlar "zındık ve mülhid", "vahdet-i vücud; vahdet-i mevcud" ve "kutb-mehdi" kavramlarıdır. Bu kavramların tezim açısından önemini açıklamadan önce ne olduklarına ve tarihlerine bakmak faydalı olacaktır.

Zındık ve mülhid, "zendeka ve ilhad" yapan kişi demektir. Osmanlı Devleti'nin ve aynı zamanda İslâmîyet'in de tavrı, zendeka ve ilhad hareketlerini "ne tür olursa olsun, Sünni İslâm'a muhalif inanç ve hareketler" olarak tanımlanmaktadır. Kafir ve müşrik terimleri açık bir inançsızlığı belirtirken, zındık ve mülhid kelimeleri daha çok gizli inançsızlığı da göstermektedirler. Zındıklık daha çok ehl-i sünnete karşı olma durumunu dile getirirken, mülhidlik ise tamamen inançsızlığı, Allah'a inanmamayı, ateist ve materyalist olmayı dile getirir.[261] Ama zındık ve mülhid tek bir noktada buluşmaktadır: ehl-i sünnete karşı olmak. Sonuçta Osmanlı'da materyalistler, ilk önce materyalist olarak algılanmamışlar, bunlar ancak ehl-i sünnete karşı bir durum aldıklarında dikkate

---

[260] Bhaskar, a.g.m., s. 406.

[261] Ocak, a.g.e., s.14.

alınmışlardır. Yani materyalizm felsefi ve bilimsel bir duruşun simgesi değil, ehl-i sünnete inançsızlığı dile getirmektedir. Dolayısıyla materyalistler de oldukça kalabalık ve karışık bir muhalefet grubunun içindedirler. Bu grubun içinde, ateistler, aleviler, mutasavvıflar olabileceği gibi, sünni olup da devlete karşı gelenler bile vardır. Yani klasik İslâmîyet'te olduğu gibi, Osmanlı'da da materyalistler, materyalist oldukları için değil ehl-i sünnete karşı oldukları için takip edilmekte ve fikirlerinin siyasi bir zemine taşınması halinde ise yok edilmektedirler.

Burada ilk kavram olarak ortaya çıkan zındık ve mülhid ya da zendeka ve ilhad İslâmîyet'in de, Osmanlı'nın da konuya bakışında temel bir kavram olarak durmaktadır. Bu sebeple kısaca, bu kavramın İslâmîyet'ten bu yana gelişmesine bakmak ve Osmanlı'daki tarihsel gelişimini izlemek gerekmektedir. İlk zendeka ve ilhad hareketleri daha peygamber zamanında ortaya çıkmış, ondan sonraki birkaç yüzyıl içinde hemen şekillenmiştir: "Kitlesel zendeka" hareketlerini mezhepçi, ihtilalci ve entelektüel olarak üç kısımda inceleyebiliriz. Özellikle konumuz açısından da önemli olan entelektüel zendeka, bürokratik, edebi, kelami ve fıkhi, felsefi ve tasavvufi olmak üzere klasik İslâmî dönemden beri izlenebilir şekilde olgunlaşmış bulunmaktaydı.[262]

Kavramsal olarak zındıklık ve mülhidlik, Peygamber zamanında ortaya çıkan "zühdi"lik ile şekillenmeye başladı. Bu hareket, İslâmîyet'in ilk yıllarında bireysel tarzda bir başkaldırıyı dile getirmekteydi. Zühdi olanlar pasif direnişçilerdi ve zühdiliği İslâmîyet'i korumak amacıyla yapılıyorlardı.[263] Özellikle, İslâmîyet'in İran ve Irak'ta kendisinden önceki zendeka ve ilhad inançlarıyla birleşmesi sonucunda, XI. yüzyılda Bağdat'ta kurulan ve Hallac-ı Mansur'u (858-922) yetiştiren tasavvuf okulu[264] ile ilahi aşk ve cezbeye dayalı Horasan'da kurulan Melametiye okulu[265] zındıkların ve mülhidlerin yetiştikleri öncü sufi okullar oldular. XIII. yüzyılda tasavvufun en büyük teorisyeni Muhyiddin İbnü'l Arabi (1165-1240), vahdet-i vücud kavramını geliştirerek tüm sufi hareketleri dönüşüme uğrattı.[266]

---

[262] Ocak, a.g.e., ss.18-51.

[263] Ocak, a.g.e., s.120.

[264] Ocak, a.g.e., s.121.

[265] Ocak, a.g.e., s.121.

[266] Ocak, a.g.e., s.122.

Yine XIII. yüzyılda Anadolu'da sünni mezhepler olarak Mevlevilik, Rıfailik, Kadirilik[267] gelişirken, Moğol putperestliğine tepki olarak, koyu bir sünni çizgi, yayılmacı bir politika izleyen Nakşibendilik[268] de görülmekteydi. Sufi inançlar Anadolu'ya genel olarak Hurufilik[269] ile girdiler. Hurifilik, Osmanlı'da tüm zendeka ve ilhad hareketlerinin en köklü bileşenidir. Tasavvuf öğretileri, XV. yüzyılda Melametiyeliği Melamilik şekline dönüştüren konumuzla alakalı olarak vahdet-i vücud ve kutb (mehdi) kavramlarını[270] işleyen Bayramilik, bir merkezi olmayan ve birçok tarikatı doğuran Halvetilik ve elbette Bektaşilik[271] ile birlikte geliştirilip muhalif hareketler haline dönüştüler.

Sünni, Hanefi, akılcı içtihatçı, maddeci, sufi, mehdi ve isyancı olan bir tarafıyla materyalist ve akılcı, diğer tarafıyla spiritüalist ve mistik bir kişilik sergileyen Şeyh Bedreddin[272]; tartışmacı, küçümseyen, alaycı, rekabetçi, fen bilimlerine eğilimli ve bazen zındık ve mülhid inançları benimseyen Molla Lütfi[273] (ö.1495); teolojik polemikçi Molla Kabız[274] (ö.1527); Allah'a inanan ama materyalist yorumlar yapan Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi[275] (ö.1602) ve son olarak gerçek bir ateist gibi duran Lari Mehmed Efendi[276] (ö.1665) XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Osmanlı entelektüel dünyasında görülen zındık ve mülhid sayılan simalardır.

Klasik İslâmîyet'de zendeka ve ilhad hareketlerine karşı yasal ve bilimsel boşluğu doldurmak üzere ulema harıl harıl çalışmakta, hukuksal, bilimsel daha kısa değişle tüm entelektüel boşlukları doldurmaktadır[277]. Osmanlı ulemasının da zındıklık ve mülhidlik konusundaki entelektüel çalışmaları yaklaşık bu şekildeydi. Ulema sınıfsaldı[278]; devlet ve siyaset karşısında bağımsızlıklarını Büyük Selçuklular (1038-1194) zamanında kurulan

---

[267] Ocak, a.g.e., s.123.

[268] Ocak, a.g.e., ss.124-125.

[269] Ocak, a.g.e., s.131.

[270] Ocak, a.g.e., s.258.

[271] Ocak, a.g.e., ss.125-126.

[272] Ocak, a.g.e., s.167.

[273] Ocak, a.g.e., ss.205-227.

[274] Ocak, a.g.e., s.237.

[275] Ocak, a.g.e., s.244.

[276] Ocak, a.g.e., ss.245-248.

[277] Ocak, a.g.e., s.55.

[278] Ocak, a.g.e., s.107.

Nizamiye medreselerinden bu yana koruyamayan daha önceki ulemanın bir devamıydı.[279] Zaten o zamandan bu yana idari olarak tüm bürokratik gelenekleri oluşturmuş, devletle iç içe geçmiş, hatta devlet adamları tarafından bürokratik bir statülendirilme ile mükâfatlandırılmaktaydı.[280] Ocak'a göre ulema sınıfı özellikle zendeka ve ilhad hareketleri de düşünülürse aşağıdaki işlevi yerine getirmekteydi:

> "... Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarf etme gibi iki pragmatik endişenin sevkiyle, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek, ikincisi ile bu cerayanları hukuk açısından mahkum etmek üzere, Kelam ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular."[281]

Sonuç olarak, zendeka ve ilhad hareketleri imparatorluğun siyasal ve toplumsal olarak buhran dönemlerinde oluşmaktaydı.[282] Bu hareketlerin tümünde ortak olarak görülen yan, ilmiye ile sufiyenin çatışma halinde olmasıydı.[283] Bu hareketler "…bizatihi siyasal düşünce niteliğini taşımıyor…"lardı, diniydiler ama bir taraftan da "…iktidara karşı vaziyet alış demek olduğundan, yine de siyasal bir işlev görmüş olmakta..."ydılar.[284] Osmanlı'da görülen zendeka ve ilhad hareketlerinin hemen tümünde Hurufilik bileşeni vardı[285] ve bu hareketlerin hiçbiri yeni çözümler getirmeyen, kaktılar yapmayan ve orijinal olmayan[286] hareketlerdi.

Bu kısa özetten sonra, XIX. yüzyıla gelmeden önce Osmanlı materyalizminin üç önemli kavramı olduğu anlaşılıyor. Bunlardan ilki, bu bölümün başında dile getirdiğimiz "zındık ve mülhid" kavramıdır. Bu kavramın sadece materyalistlerini değil, ehl-i sünnete karşı olan tüm kesimleri dile getirdiğini biliyoruz. Dolayısıyla gerek Klasik İslâmî ve gerek Osmanlı zendeka ve ilhad hareketleri içinde materyalist tüm öğeler ehl-i sünnet karşıtı fikirlerle karışık şekilde bulunmaktadırlar.

---

[279] Ocak, a.g.e., s.110.

[280] Ocak, a.g.e., s.114.

[281] Ocak, a.g.e., ss.118-119.

[282] Ocak, a.g.e., s.328.

[283] Ocak, a.g.e., s.328.

[284] Ocak, a.g.e., s.329.

[285] Ocak, a.g.e., s.329.

[286] Ocak, a.g.e., s.330.

Vahdet-i vücud Osmanlı materyalistlerini anlamak için gerekli olan ikinci kavramdır. Bu kavramı materyalizm açısından ele alırken "vahdet-i şühud" adı altında yorumlanmış ehl-i sünnete yakın yumuşak huylusunu değil "hulul ile yorumlanmış"[287] şeklini dikkate almamız gerekir. Şeyh Bedreddin Osmanlı'daki ilk vahdet-i vücud telakkisini oluştururken, daha sonrakiler vahdet-i vücud çizgisinden vahdet-i mevcud çizgisine kayan bir yorum takip etmişler, Hallac-ı Mansur geleneğine bağlı olarak "Ene'l-Hakk"çı panteizme kadar varmışlardır.[288]

Örneğin Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcud kavramları Baha Tevfik tarafından ele alınıp incelenmiştir. Vahdet-i mevcud, vahdet-i vücud'un daha materyalist ve bilimsel hale getirilmesidir. Vahdet-i vücud da yaratılmışları yaratıcıda erimiş olarak görmek kabildir ve ancak "zevk" ve "keşf" ile idrak olunur. Hâlbuki vahdet-i mevcud, vahdet-i vücud'un tam zıddıdır, yaratıcıyı yaratılmışlarda aramak demektir ki, ancak inceleme ve araştırma sonucu bilimsel olarak idrak olunabilir.[289]

Burada üzerinde duracağımız bir üçüncü kavram, kutb-mehdi kavramıdır. Bu kavramın da Osmanlı materyalizmini anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Tasavvufun velayet teorisiyle sıkı bir şekilde ilişkilendirilen kutb anlayışı, "bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren 'veliler pramidi'nin tepe noktasındaki şahsiyettir."[290]

Bu kavramların kısa açıklamasından sonra Osmanlı materyalizmi ile ilişkisini açıklayalım. Bu kavramlar ilk önce Doğu toplumlarının ve sonra bu toplumların bir devamı olan Osmanlı toplumunun temelinin yani haraca dayalı üretim tarzının oluşturduğu kavramlardır. Bu kavramlar oluşurken haraçcı üretim tarzına dayalı merkezi yapının ve onun ideolojisinin (ki burada ehl-i sünnettir) karşıtı olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı toplumu açısından ele alırsak, haraççı üretim tarzını yeniden üretebilmek üzere oluşturulmuş felsefe, ilim gibi üstyapılara karşı bir tepki olarak oluşmuştur. Ehl-i sünnete, tevhid-i İslâma, nizam-ı aleme ve bunun gibi merkezi kuvvetlendirmek üzere üretilmiş

---

[287] Ocak, a.g.e., s.259.

[288] Ocak, a.g.e., s.260.

[289] Mustafa Ateş, *Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2004, ss.94-95.

[290] Ocak, a.g.e., s.262.

birçok doktrine bağlı olan Osmanlı felsefesi ve ilimi Allah'ı merkezin üzerinde ve merkeze yakın olarak kabul ederken, vahdet-i vücud kavramı ise merkeze yakın ve merkezin üzerinde bulunan bu Allah inancını eleştirmekte, merkezin kurduğu hiyerarşiyi ve sistemi parçalamaktaydı. Allah'ı merkezi olarak kabul etmek yerine, vahdet-i vücud teorisi ile tüm varlıklara yayıyor; vahdet-i vücudu vahdet-i mevcuda kadar götürerek, haraççı merkezi yapının karşısında duruyordu. Kısacası vahdet-i mevcut teorisi, haraççı merkezin teorisine karşı olarak benimsenmiştir.

Kutb-mehdi anlayışı ise vahdet-i vücud teorisiyle bir bakıma yıkıma uğratılmaya çalışılan Osmanlı merkezinin karşısında oluşturulan başka bir merkezdi. "Kutsal bir ilahi varlığı"[291] anlatıyordu. Bu karşı merkez, yeri yurdu belli olan ve İstanbul'da bulunan imparatorluğun merkezine ve ona yakın olan ehl-i sünnetin Allah'ına karşı "her zaman ve mekânda dilediği şekil" ile görünmekteydi. Ocak'a göre tüm dolambaçlı sözlere rağmen merkezin karşısında bulunan bu kutp-mehdi kavramı, "Allah'ın bu alemi yönetmek üzere ilahi yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalede bir varlık, adeta Allah'ın kendisidir."[292]

Sonuç olarak kökü itibarıyla materyalizm düşüncesi zendeka ve ilhad kavramı içinde merkeze karşı olan diğer bütün kavramlarla bir ele alınmaktadır. Materyalizmin Osmanlı düşüncesinde bağlı bulunduğu genel teori vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut teorisidir. Bu teori de bir cephe teorisi olarak durmakta materyalizm ile birlikte merkeze karşı olan birçok fikri barındırmaktadır. Kutb-mehdi kavramı tasavvuftaki velayet teorisinin bir kavramı olup, merkezde bulunan Allah zihniyetinin karşıtını yansıtmaktadır. Materyalizm bu üç kavramın içine gömülmüştür. Dolayısıyla bu üç kavramı anlamadan Osmanlı düşüncesinde beliren materyalist eğilimleri de anlamak mümkün değildir.

4.2.2. Derin Bir İdeoloji: Nizam-ı Âlemden Nizamı Cedide Devleti Kurtarmak

XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmini anlamak için gerekli olan ikinci bilgi, materyalizmin de içinde bulunduğu XIX. yüzyıl Osmanlı yenileşme hareketinin güdülerini anlamaktan geçmektedir. Genelde Osmanlı'nın yenilik hareketleri ilk yenilgiyle gelen

[291] Ocak, a.g.e., s.264.

[292] Ocak, a.g.e., ss.264-265.

Karlofça Antlaşmasına (1699) bağlanır. İlk yenilgi, ilk antlaşma ve ilk toprak kaybı, nizam-ı alemin de çatırdadığını gösteriyordu. O halde yenilikler, halkın, yeni bir sınıfın, yeni bir üretim tarzının saikiyle değil, devletlülerimizin saikleriyle kendini göstermiş oluyorlardı.

Karlofça yenilgisiyle gelen yenilik isteği II. Mahmut (1785-1839) ile beraber "ittihad-ı anasır" ideolojisi olarak karşımıza çıkmaktaydı. Burada II. Mahmut'la başlayan Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) dönemleriyle birlikte bir Osmanlı Milleti[293] inşa edilmeye çalışılmıştır. İttihad-ı anasır başarısız olmuştur; çünkü düzenlemelerde halk devre dışı bırakılmış, sadece yasal ve idari bir düzenleme olarak kalmış ve üstüne üstlük bu projeler Osmanlı'nın kendi projeleri olarak yürürlüğe sokulmamıştır.[294]

İttihad-ı anasırın başarısızlığından sonra ikinci proje olarak tevhid-i İslâm karşımıza çıkmaktadır. Tevhid-i İslâm II. Abdülhamid'in (1842-1918) projesidir; adından da anlaşılacağı üzere Osmanlı topraklarında İslâmî bir birliği yürürlüğe koymaya çalışmaktadır. Bu proje de başarısız olmuştur. Çünkü Osmanlı topraklarında Müslüman olmayan dini gruplar, özellikle Hıristiyanlar ayrılmışlar, bu politikanın yürürlükte olduğu sürede Müslüman ülkeler doğrudan Batılı Hıristiyan ülkelerin sömürgesi durumuna gelmişlerdir.[295]

Tevhid-i İslâm'ın başarısızlığından sonra, yenilikçiliğin ve özellikle pozitivizmin büyük projesi İttihat ve Terakki yürürlüğe konmuştur. İttihat ve Terakki ilk önce Osmanlılık yapmış ve arkasından Türkçülüğe dönmüştür.[296] İttihat ve Terakki ise temelde iki farklı ve rakip anlayışa sahipti: Despotik ve merkezi bir yapıyı savunan, Türk-İslâm-Osmanlı sentezine dayalı bir anlayışı dile getiren yerel dinamikçi Ahmet Rıza (1858-1930) kanadıyla; adem-i merkeziyetçi bir yapıyı savunan İslâm-Osmanlı sentezine dayalı bir anlayışı dile getiren yabancı dinamikçi Prens Sabahattin (1877-1948) kanadı.[297] İkinci kanat bizim için önemli, çünkü Baha Tevfik İttihat ve Terakkicilerin öne çıkamayan bu ikinci kanadını övdüğünü ve adem-i merkeziyetçi olduğunu biliyoruz.

---

293 Başkaya, a.g.e., ss.238-239.

294 Başkaya, a.g.e., s.240.

295 Başkaya, a.g.e., ss.241-245.

296 Başkaya, a.g.e., s.275.

297 Başkaya, a.g.e., s.248.

Bu devleti kurtarma doktrinlerinin hiçbiri başarılı olmadı. Çünkü "dış dinamik yüklü kapitalizm"[298] Osmanlıyı sömürgeleştirmekte, tımar sistemi mültezim sistemine dönüşmekte,[299] dört bir yanda ekonomik ve toplumsal dönüşümler yaşanmakta, fiyat devrimleri kasıp kavurmaktaydı. Osmanlı yönetimi genişlemenin durması halinde kendisinin de öleceğini içten içe anlamıştı, bunun için devlet yönetimine yönelik her türlü askeri ve bürokratik yenilik kabul edilmekteydi. Ama modernleşme ilacı da Osmanlı Devletine yaramadı. Avrupalı Osmanlıyı sömürgeleştirmek istiyor, komprador Osmanlı kendi egemenliğinin devletini korumak için her türlü yeniliği yapmak istiyor, yoksul-kimliksiz halk dini tepki gösteriyor, en sonunda yine devletlülerimiz ilericilikle taçlandırılırken, devletlülerimizin halkı veya sürüsü gericilikle suçlanıyordu.[300]

XIX. yüzyıl materyalizmini anlamak için nizam-ı âlemden nizam-ı cedide giden bu yolda, devleti kurtarmak için geliştirilen kavramları da anlamak gerekir. Baha Tevfik, yaklaşık iki yüzyıldır sürekli yenilen, sürekli yenilenen, sürekli modernleşen, sürekli toprak kaybeden, siyasal anlamda tüm teorik kalelerini birer birer deneyip kaybeden bir imparatorluğun içindedir; işte böyle bir imparatorluğun son safhasında doğmuştur. Eğer bir çare bulmaya çalışacaksa, bilim yapacaksa ya da bir felsefe seçecekse en azından bunları hangi ortama göre yaptığı anlaşılabilir.

4.2.3. Baha Tevfik'e Giden Fikir Yolları

Baha Tevfik'e gelmeden önce, Baha Tevfik'e gitmesi gereken dünyadaki fikir yollarından, bilimlerden ya da felsefelerden varolan sorunların toplumsal çözümlerine ulaşabilmek için neler yapıldığından bahsetmek gerekmektedir. Biz burada daha çok çözüm üretmiş, faydası olan fikir yollarından bahsedeceğiz. Öyle ya, bizim entelektüellerimiz faydalı ve çözüme dayalı olarak düşünmektedir! Baha Tevfik döneminde dünyada yukarıda bahsettiğimiz durum şu vaziyetteydi:

Adam Smith (1723-1790), Ricordo (1772-1823) ve J.S. Mill (1806-1873) çizgisinden ilerleyen klasik iktisat, 1860'lı yıllardan itibaren neo-klasik iktisada doğru bir değişim izlemeye başlamıştı. Bu değişim, I. Dünya Savaşından hemen önce bir taraftan

---

[298] Başkaya, a.g.e., s.129.

[299] Başkaya, a.g.e., ss.144-145.

[300] Başkaya, a.g.e., s.215.

sistem mühendisliğine, diğer taraftan kamu yönetimine açılacaktı. Her ne kadar sistem mühendisliği alanları 1930'lu yılların ürünüyse de kamu yönetimi, neo-klasik iksitadın doğmasınan çok kısa bir süre sonra, 1880'li yıllarda bir bilim olarak kendini göstermeye başlamıştı. Sosyoloji, 1820'lerden hemen sonra Saint-Simon (1760-1825) ve 1850'lerde de Comte (1798-1857) ile bir disiplin haline gelmişti. Comte 1900'lerin üretim mühendisliğinde çok etkili olacak işletme alanlarını tetiklemiştir. Diğer taraftan, onun sosyoloji düşüncesi, Alman Tarihsel Okulu'nun düşüncesinde en temel bileşenlerden biri olacaktır. Comte, gibi 1930'lara doğru Weber (1864-1920) ve 1950'lere doğru da Popper (1902-1994) sosyoloji alanlarından yine aynı alanlara aynı etkileri yaratacaklardır. Özellikle Weber, işletme alanı içinde organizasyon gelişimi dalını yetkinleştiren etkiler yaratacaktır. Alman Tarihsel Okulu'nun gelişme çizgisinden ise I. Dünya Savaşı öncesinde kurumsal ekonomi gelişecektir. Tarihsel materyalizm 1840'lı yıllarda iyice belirginleşecektir. Marx ve Engels bu alanı yaratırken, Alman Tarihsel Okulu ile kendileri arasında kalan pragmatizm oluşacaktır. Diğer taraftan, ütopyacılar, sosyal anarşistler ve radikaller tarihsel materyalizm tarafından eleştirilecek ve daha politik bir tartışma içine itileceklerdir. Tarihsel materyalizme, I. Dünya Savaşından hemen sonra Lenin (1870-1924) ile pratik alana indirilip hayat verilmiştir. Lenin'in kavramları, kendisi ile ütopyacılar, anarşistler ve radikaller arasında Frankfurt Okulu'nun doğmasına sebep olacaktır.[301]

Anlaşılan o ki, Baha Tevfik, yukarıda adı geçen yeni bilimlerin ve belli başlı akımların oluşmaya başladığı bir zamanda entelektüel faaliyetini sürdürdü. Bu bilimlerden ve akımlardan etkilenmesinin ya da etkilenmemesinin sebeplerini bu bilimleri ve birbirleriyle olan ilişkilerini göz önünde bulundurarak cevaplandırmak gerekmektedir. Dünyada oluşan bu akımların en temel bileşenleri iktisat, tarih ve sosyolojidir. Yani en azından felsefede ve sosyal bilimlerde yapılan açıklamalar iktisadın, tarihin ve sosyolojinin kavramlarını baskın şekilde kullanacaktır. Zaten yukarıdaki bilimlere ve akımlara bakarsak, sosyolojinin ve anarşizmin Baha Tevfik tarafından ele alındığını görüyoruz.

Nitekim Osmanlı entelektüel dünyasında da sosyoloji biliminin yükselişi aynı zamanlara rastlamaktadır: Bu sosyoloji çıkışının ortak özelliği, birey-devlet ilişkilerini

301 John Friedmann, *Planning in The Public Domain: From Knowledge to Action,* 1.Baskı, Princeton University Press, New Jersey (ABD) 1987, ss.54-63.

düzenlemeye çalışması ve çareyi de eğitimde bulmasıdır.[302] Sosyolojinin en büyük siması Ziya Gökalp (1876-1924), Baha Tevfik'in çağdaşıdır.

Tanzimat'ta ilimden bilime doğru yapılan yolculukta bilime olan susamışlık giderilirken dini konulara da duyarlı kalınıyordu.[303] Baha Tevfik'in özellikle İstanbul yazılarının yer aldığı II. Meşrutiyet (1908) ise ilim-bilim çatışmasının kuvvetlendiği zamanlandır.[304] Bu çatışmanın arasında dönemin felsefe sorunları, bilimin gerekliliğine, değişime, felsefenin içindeki "edebiyat katkısı"na, savunma ve polemiğe dayalı ideolojilere, problemlerinin toplumsallığına, spekülatif ve ferdi sosyolojik düşünceye ve Osmanlıya sistemli şekilde bakmaya çalışmak olarak durmaktadır.[305]

4.3. BAHA TEVFİK (1884-1914)

Şimdiye kadar, XIX. yüzyıl Osmanlı entelektüel evrenini, değişen, Batı'ya açılan, bilim yapmaya başlayan bir Rönesans olarak görmek adettendir. Çünkü Osmanlı aydını, bürokratı, askeri, paşası, padişahı ve yüksek mertebeden sayamadığımız cemil cümlesi yeniciliği, moderncilıği, batıcılığı, muasır medeniyetçiliği oynamaya başlamıştır. Öyle ya eğer onlar oynamaya başlamışlarsa, geri kalanlar da bu oyunun içine "gayr-i ihtiyari" bir şekilde katılmak zorunda kalmışlardır. Sadece siyasi olarak değil, felsefi ve bilimsel olarak da Osmanlı'da baş nereye giderse, ayak da oraya "gayr-i ihtiyari" gitmiştir, değilse gitti kabul edilmiştir; kabulü reddedilirse de gereği düşünülmüştür. Baha Tevfik, bu konuyu *Felsefe Mecmuası* kapağında gayet güzel özetlemiştir: "Din gayr-i ihtiyari bir felsefe, felsefe gayr-i ihtiyari bir dindir"[306]. Baha Tevfik'e bu özlü sözü zamanın koşullarının yazdırdığını biliyorum. Bu sözü bugünkü ve Osmanlı'daki dini, felsefeyi ve bilimi eleştirmek için ve Baha Tevfik'in aydınlık yolundan giderek geleneksel olarak devam etmek için düzeltiyorum ve kullanıyorum: Din ve bilim gayr-i ihtiyari bir devlet felsefesi, felsefe gayr-i ihtiyari bir devlet dini ve devlet bilimidir. Bunun yanında bildiğimiz bir başka

---

[302] Karakuş, a.g.e., ss.109-110.

[303] Mehmet Ö. Alkan, *Siyasal Düşüncenin Dünyevileşmesi "İlim"den "Bilim"e Geçişin Kritik Evreleri Osmanlı Materyalizmi ve Baha Tevfik,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1988, s.17.

[304] Alkan, a.g.e., s.19.

[305] Karakuş, a.g.e., ss.179-183.

[306] Karakuş, a.g.e., s.118.

şey daha var ki Baha Tevfik'in bir baş kabul etmediği, kabul edilen başları kıyasıya eleştirdiğidir; ben de Baha Tevfik'in bana bırakmış olduğu bu güzel eleştiri geleneğini daha materyalist ve sistematik olarak yürütmek niyetindeyim.

Baha Tevfik, otuz yıl yaşamış bir entelektüeldir. 1884 yılında İzmir'de doğup 1914 yılında I. Dünya Savaşından hemen önce ölüyor. Muhtemelen ilk önce gümrük memurluğu yapmış ve sonrada İstanbul'da küçük bir kırtasiye dükkanı açmış bir babanın oğludur. Annesi ve diğer iki kardeşi hakkında fazlaca bilgi yoktur. Aile fakirdir ve Baha Tevfik de hayatı boyunca maddi sıkıntı çekmiştir.[307] 1904 yılında İzmir Mülki İdadisi'ni bitirip aynı yıl İstanbul Mülkiye Mektebi'ne yazılıyor.[308] 1907'de Mülkiye'den mezun olup İzmir'e geri dönüyor.[309] 1909'da 31 Mart Ayaklanması ve II. Meşrutiyet'ten sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a göç ediyorlar.[310] Gayretli bir çalışmayla geçen İstanbul hayatı 1914 yılında bir karaciger hastalığı neticesi ölümle son buluyor. Aile yaşamının ve hayat tarzının oldukça sıradan olduğunu anlıyoruz.

Hakkında yazılacak yazılarda, kendisinin otuz yaşına kadar yaşamış olduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Üstüne üstlük materyalist olarak nitelendirilebilecek hayatı İstanbul'a geldikten sonra başlamıştır. Yani sadece beş yıl kadar materyalist felsefeyi savunabilmiştir. O kendisini eleştiren kişiler kadar bu dünyada yaşamamıştır. Fikirlerini olgunluğa eriştirecek ve kendisine öz eleştiri yapıp düzeltebilecek bir çağa gelmeden ölmüştür. Sözün kısası, ciddi anlamda, beş yıllık bir materyalist eleştiri ve yazı hayatı vardır.

4.3.1. Yazıları

Yazıları iki devrede incelenebilir. 1909'a kadar olan İzmir devresi ve 1914'de kadar olan İstanbul devresi[311]. 1909'a kadar olan İzmir yazılarında bilimlere ve fenlere önem veriyor[312]. Kendini materyalizme hazırlıyor. 1909 ila 1914 yılları arasında geçen İstanbul devresinde ise ciddi bir şekilde materyalizmi savunuyor.

---

307 Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1987, ss.1-5.

308 Bağcı, a.g.e., s.8.

309 Bağcı, a.g.e., s.14.

310 Bağcı, a.g.e., s.21.

311 Bağcı, a.g.e..

312 Alkan, a.g.e., s.38.

Gerek tercüme ve gerek telif eserleri ve yazıları toplu bir şekilde incelenecek olursa[313], konularına göre aşağıdaki şekilde sınıflanabilir:

Konular	Kitaplar	Payı	Yazılar	Payı	**Toplam**	**Payı**
Siyaset			50	31.06%	**48**	**27.43%**
Edebiyat	3	18.75%	43	26.71%	**46**	**26.29%**
Felsefe	8	50.00%	34	21.12%	**42**	**24.00%**
Ahlak	1	6.25%	10	6.21%	**11**	**6.29%**
Feminizm ve Kadın	1	6.25%	8	4.97%	**9**	**5.14%**
Dil	1	6.25%	5	3.11%	**6**	**3.43%**
Bilim	1	6.25%	4	2.48%	**5**	**2.86%**
Psikoloji	1	6.25%	2	1.24%	**3**	**1.71%**
Fizyoloji			3	1.86%	**3**	**1.71%**
Tarih			2	1.24%	**2**	**1.14%**
Toplam	**16**		**161**		**175**	

Tablo 1 Baha Tevfik'in Tercüme ve Telif Kitap ve Yazılarının Konularına Göre Ağırlıklı Yüzdeleri

Bu tablodan çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir: Baha Tevfik, felsefenin uzun vadede derin ve etkili olacağını düşünmüş olmalı ki kitaplarının yüzde ellisini felsefe konuları üzerine tercüme ya da telif etmiştir. Osmanlı entelektüelinin değişmez konusu edebiyat ise yayımladığı kitaplar içinde yaklaşık yüzde yirmilik bir pay ile ikinci sırayı almaktadır. Dergilerde ve gazetelerdeki yazılarını güncel hayata karşı var olan hassasiyetinin ve tepkisinin bir sonucu olarak ele alırsak, en çok kendisini ilgilendiren konuların başında siyasetin geldiği anlaşılmaktadır. Rahmi Karakuş'un dediği gibi, felsefede, bilimde, sanatta ve diğer alanlarda II. Meşrutiyetin tipik bir tavrının "edebiyat katkısı" olduğu düşünülürse, Baha Tevfik'inde yaklaşık yüzde yirmi beşlik bir payla güncel yazılarında edebiyata eğilmesinin döneminin bir ürünü olduğu anlaşılır. Güncel yazılarda felsefe de edebiyat kadar revaçtadır. O dönemin okuyan kesiminin felsefe konularına da

---

[313] Burcu Güven, *Aydınlanmacı Ahlak Anlayışı ve Türk Düşüncesine Etkileri: Baha Tevfik Örneği,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2003, ss.78-91. Burada yazılarının listesi toplu bir şekilde verilmiştir. Burcu Güven'in yaptığı çalışmaya sadık kalarak listesi verilmiş 216 eserden, 175 tanesi incelenebilmiş yazı başlıklarına bakılarak konuları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan sınıflamanın kesin yargılardan uzak olması ve yanlışlara açık olması muhtemeldir.

edebiyat kadar eğildiği düşünülebilir. Siyaset, edebiyat, felsefe ve ahlak söz konusu eserlerinin yüzde seksenini oluşturmaktadır.

Baha Tevfik'in yazılarının tafsilatlı olmayan bu analizi bize Baha Tevfik'in de tipik bir Osmanlı aydını olduğunu gösteriyor. Siyasetin değiştiriciliğine ve edebiyat-ahlak ikilisinin insanı ele alan değiştirici alanlar olarak tasarımlanmasına inanmış biri olarak duruyor. Kısaca, her ne kadar Osmanlı'nın merkezine karşı dursa da merkezin aktivasyonuyla hareket ettiği, merkezin alışkanlıklarını kullandığı ortaya çıkıyor. Bu da genel olarak Baha Tevfik'in Osmanlı entelektüelinin geleneksel alışkanlıklarına uyduğu; başka bir deyişle, siyaset merkezli düşüncesine, son kertesinde insanı ele alırken ve değişmesini isterken kullandığı ahlak alanına, zevklerini dile getirirken vazgeçilmez olarak kullandığı yegâne sanatı olan edebiyata ağırlık verdiği ve bu alanları eleştirdiği görülüyor. Bu anlamda, bu tezin üçüncü bölümünde Osmanlı entelektülelleri için bulguladığımız sonuçlara uymaktadır. Bir Batı entelektüeli olmaktan çok tipik bir Osmanlı entelektüelidir. Merkezin dinamiklerine uymuş ya da merkezin dinamikleri ile varolmuş bir karşı duruşu simgelemektedir.

4.3.2. Zihniyeti

Baha Tevfik'in zihniyeti konusunda çok spekülasyon yapıldığını biliyoruz. Bunları yeri geldikçe anlatmayı tercih ettim. Bu bölümde Baha Tevfik'in özgün zihniyetini anlamak ve bunun farklılıklarını ortaya koymak için fikirlerine bütün olarak bakılmıştır. Bizi ilgilendiren konu, onun materyalist zihniyeti olduğu için, bu bölümün başında ortaya koyduğum materyalizmin kriterleri açısından onun zihniyetini anlamak bu alt bölümün amacıdır. Materyalizmin kriterlerini (1) varlığın kaynağının elle tutulan bir kaynak olarak kabul edilmesi; (2) kaynağa konulan bu maddi varlıkla birlikte, monist ve sistemli bir teorinin olması; (3) elle tutulur bir kaynaktan, monist ve sistemli bir teoriden yola çıkılarak sistemli bir eleştiri yapılması; olarak belirlemiştik. Şimdi bu kriterleri aklımızın bir köşesinde tutarak Baha Tevfik'in materyalist zihniyetinin bir tablosunu çizebiliriz.

Elbette, ilk önce en yerel dinamiklerden biri olarak düşünülen din konusunda materyalist Baha Tevfik'in nasıl bir tutum takındığını anlamak gerekir. Baha Tevfik sıradan bir Osmanlı ailesinin çocuğudur. Bu da demektir ki, gevşek de olsa ailesinden dini bir

eğitim almıştır. Zaten birçok kaynakta 1907 yılına kadar dini inancının olduğu ve daha sonra bu dini inancın sarsılarak yok olduğu iddia edilmektedir[314].

Dini din içinde kalarak eleştirmemiş, dini felsefe ve bilim açısından eleştirmeye çalışmıştır[315]. Bu da İslâmîyet'ten çok dine karşı felsefi ve bilimsel bir duruşu olduğunu gösterir. Zaten bu gelenek hala vardır. Bu topraklarda yaşayan ve materyalist olduğunu iddia edenler genel olarak din konusunda bir karşı duruşu kolayca benimsemişler; fakat İslâmîyet konusunda ise bu karşı duruşu layıkıyla sürdürememişlerdir. Örneğin Baha Tevfik, feminizm ile İslâmîyet'in kadın konusunda aynı şeyleri söylediğini, İslâmîyet'in, savaş ve şiddet dini olmadığını, Haeckel'den çevirdiği Vahdet-i Mevcut'u İslâmîyet'i korumak için çevirdiğini, İslâmîyet'in bir doğa bilgini tarafından asla reddedilemeyeceğini söylemektedir[316]. Materyalistlerin İslâm dinine karşı makul tavırlarının teorimiz açısından nedenine bakacak olursak, uzun vadede toplumu, insanı, kısacası her şeyi değiştirmek isteyen materyalistler, Osmanlı toplumunda dinin orijinal konumuna karşı koyamamışlardır. Din haraca dayalı bir düzenin en etkili ideolojik aygıtı olduğu ve politikanın en önemli bileşeni şeklinde durduğu için, değiştirmek isteyen kişiler tarafından kolayca reddedilememiştir. Bu da din konusunda bir tutarsızlığa sebep olmaktadır. Din konusunda laik davranan, dini gayr-i ihtiyarı bir felsefe ve insan kökenli[317] olarak gören Baha Tevfik, Tanrı yerine Tabiat'ı[318] önerebilmiştir.

Hilmi Ziya Ülken'in (1901-1974) Baha Tevfik için "İslâm kültürü ile ilişiği yoktu. Tanzimattan beri iki aleme aynı derecede bağlı olan Türk düşünürleri arasında ilk defa Baha Tevfik, yalnız bir cepheli bilgisi ile bütün dikkatini Batı'ya çevirmişti"[319] şeklindeki iddiasını da doğru bulmuyorum. İslâm kültürünün bilmemesi mümkün değildir. Fakat İslâm kültürünü anlamak ve derinleşmek için bir çabası olmayabilir. Bilinçli olarak Batı kaynaklı bilgiler üzerinde durduğunu ve yine bilinçli olarak İslâm kaynaklı bilgiyi reddettiğini iddia

---

[314] Ateş, a.g.e., s.71.

[315] Ateş, a.g.e., ss.65-69.

[316] Ateş, a.g.e., ss.65-69.

[317] Ateş, a.g.e., ss.27-49.

[318] Ateş, a.g.e., ss.77-80.

[319] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 7. Baskı, Ülken Yayınları, [yer yok] 2001, s.233.

edebilirim. Zaten bu bilinçli seçim Doğu ile Batı arasında bocalayan aydınımıza karar verme konusunda örnek olmuştur[320].

Baha Tevfik'in materyalizmi, evrimci ve bilimsel[321] ya da en azından "bilime yakın ve eklektik"[322] olarak ele alınır. Çokluk biyolojik evrimci materyalizm olarak adlandırılır. Hilmi Ziya Ülken, Baha Tevfik'in materyalistliği hakkında herkesin tekerleme gibi tekrar ettiği aşağıdaki düşünceleri sarf etmektedir:

> "Baha Tevfik 19. yüzyılın biyolojik ve evrimci materyalizmini temsil ediyordu. Bu materyalizm, Descartes'a dayanarak, yalnız ondaki iki cevherden düşüncenin inkarı suretiyle doğan ... mekanik materyalizm değildir. İngiliz amprizmi ve Alman rasyonolizminin hücumuyla sahneden çekilmeye başlayan bu mekanist materyalizm yerine, 19. yüzyılın ikinci yarısında Lamarck ve Darwin ile biyolojik ve evrimci materyalizm doğuyor."[323]

Ben Batı'daki materyalist düşüncenin bu şekilde geliştiğini düşünmemekle birlikte Osmanlı materyalistlerinin de materyalizmin bu şekildeki tarihsel gelişimini bilerek bilinçli bir şekilde biyolojik materyalist bir tavır aldıklarını sanmıyorum. Çünkü materyalizmin inadına bu şekilde görülmek istenen tarihsel gelişimi bahsedildiği gibi sonuçlanmıyor, Marx gibi başka dallara ve sonuçlara varıyordu; ama Baha Tevfik'lerin materyalizmi tarihsel ve diyalektik değildi.[324] Çok dilli Osmanlı entelektüeli herhalde materyalizmin bu son gelişmelerinden haberdardı. Ben Osmanlı materyalistlerin bilinçli seçimlerinin materyalizmin tarihinden çok Osmanlı düzenin yekpare merkeziyetçi bir yapısıyla bütünleşen ve haraca dayalı sistemi idame ettirmek üzere gelişen kendi zihniyetlerinin bir sonucu olduğunu düşünüyorum.

Evrimcilik konusunda XIX. yüzyıl Osmanlı materyalist entelektüeli iddialı ve ısrarlıdır. Çünkü bence haraca dayalı bir sistemin maddi dayanaklarını dağıtmadan "adetullah" düşüncesine bilimsel olarak karşı durabilmenin en kestirme yolu, yine Batı'dan bilimsel olarak alınan materyalist biyolojik evrimci düşüncedir. Yani içerideki kaleyi yıkmadan, dışarıdan evrimciliği kabul etmek ve "adetullah"ın uygulandığı maddeyi Allah'tan boşamak; ama Dr. Abdullah Cevdet gibi yine de İslâm'a muhalif olmamak düşüncesindedirler. XIX. yüzyıl materyalistlerinin materyalizminin maddeyi varlığın

---

320 Bağcı, a.g.e., s.45.

321 Karakuş, a.g.e., s.125.

322 Alkan, a.g.e., s.57.

323 Ülken, a.g.e., s.240.

324 Alkan, a.g.e., s.57.

kaynağına koymak gibi bir düşüncesi yoktur. Zaten Osmanlı düzeninin devamı için kaynağın değiştirilmemesi, fakat yeni Osmanlı düzeni için kaynağın sebep olduğu maddi varoluşun bir nevi Tanrı'dan boşanması gerekmektedir. Aksi takdirde, Batı'lı kurumların ithal edilerek sistemin devam ettirilmesi mümkün olmayabilirdi.

Baha Tevfik materyalizminin köküne koyulmaya çalışılan, biyoloji, evrim, tabiat, pozitivizm gibi kavramlar, O'nun materyalizminin maddi temelini gerçekleştirmeye yetmez. Çünkü gerçekten materyalist olunmak isteniyorsa ilk önce varlığın kaynağına elle tutulur maddi bir öğe koymak gerekir. Biyoloji, evrim, tabiat, pozitivizm elle tutulur maddi öğelerden bir bilim dalını, bir kavramı, bir sistemi ya da felsefi bir düşünceyi dile getirmektedirler.

Belki bilime yakın duruşuyla, bilime yaptığı vurguyla ya da bilimsellik iddiasıyla "varlığın köküne bilimleri koymuştur" demek kabildir. Kendisi bilimin tanımını yaparken, bilimlerin eşyanın izahı olduğunu ve tüm kanunları ve sebepleri içerdiğini iddia etmiştir[325]. Fakat materyalizmin bu şekilde inşasında bile Baha Tevfik'in beceriksiz olduğu ortadadır. Çünkü materyalizminin köküne koyduğu iddia edilen bilimleri sınıflarken "maddi ve manevi bilimler"[326] olarak sınıflandırmaya gitmiştir. Yani eğer "Baha Tevfik materyalizmi bilimleri temel almıştır" diyeceksek, onun bilim anlayışında manevi bir öğenin bulunmaması gerekirdi.

Gerçekte, Baha Tevfik'in materyalizmi için ortaya sürülen kriterlerin onun felsefesinin özellikleri olduğu söylenebilir. Baha Tevfik'in felsefesinin naturalist ve materyalist özelliklerinin yanısıra, deneyciliğinden ve deterministliğinden ötürü de pozitivist[327] olarak nitelendirmek adet olmuştur. Bence XIX. yüzyılın pozitivist entelektüellerinin pozitivistlikleri felsefelerinden ve bilimlerinden çok siyasetlerinde ortaya çıkmaktadır. Ancak felsefe ve bilim tarihçilerinin görmek istediği pozitivizm felsefede ve bilimde olması gerektiğinden, vurgu akademik ortamda ilk önce felsefeye ve bilime yapılmakta sanki pozitivizmin bu alanlardan siyasete, edebiyata geçilmiş gibi bir görüntüsü verilmeye çalışılır. Hâlbuki Comte bile mektuplaşırken Osmanlı'nın feylosoflarıyla değil, paşalarıyla teşvik-i mesaiyye yapmaktadır. Bu sebeple felsefeye ve bilime hapsedilmiş bir

325 Alkan, a.g.e., s.35.

326 Güven, a.g.e., s.96.

327 Ateş, a.g.e., ss.3-12.

pozitivizmin mücadelesinden çok, siyasetin içinden gelerek yoğun bir şekilde Osmanlı polemiği ve pratiği yüklenmiş Osmanlı post-pozitivizminden bahsetmek daha doğru olur.

Benim açımdan, pozitivizm tartışmasının yararı Baha Tevfik materyalizmine sistemli bir bakış verip veremediği konusunda tespit yapabilmektedir. Materyalizmde ilkesel olarak varlığın kaynağına koyduğumuz her ne ise onun varoluşu açıklamak üzere teorik bir yapıya dönüştürülerek sistemleşmesi gerektiğini vurgulamıştım. Bu sebeple, Baha Tevfik materyalizminde bu çeşit bir sistemli yapı aramak boşunadır. Çünkü, sistemlilik kaynaktan değil, eklektik olarak başka felsefelerden gelmektedir. Baha Tevfik'in felsefesi, genişletirsek XIX. yüzyıl Osmanlı entelektüelinin felsefesi, yani yap-boz felsefesidir. Birbirine uygun parçalar eklektik olarak birbiri yanına konmakta ve güncel sorunlara uyarlanmaktadır. Felsefeyi "düşüncenin bilimi"[328] ve "yöntemini ise pozitivist ve materyalist"[329] olarak gören Baha Tevfik iddia ettiğim gibi sistemsiz olduğu açıktır. Felsefe ve bilim tarihinin bu dönem entelektüellerin fikirlerinde sistemli bir yapı bulması, bu entelektüellerin birbirine uyumlu parçaları yap-boz misali birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin "materyalizm, pozitivizmle, naturalizmle, darwinizmle, ampirizmle uyumludur, o halde bunların tümünden bahseden bir Osmanlı entelektüeli bu uyumlu seçimi yaptığı için sistemlidir" şeklindeki açıklamalar manasızdır. Sistemli olmak uyumlu olmak anlamına gelmez. Yanyana gelmekle bütünleşme ve sistemlilik olmaz. Varoluş yanyana gelen uyumlu fikirlerle eklektik bir şekilde açıklanamaz. Bu tezin başında bahsettiğimiz gibi Lindberg'in, her şeyle uyumlu olsun ve diğer fikirlerimle çelişmesin diye teorilerden bir karma yaparak teori üretmesi gibi bir şeydir ki zaten bunun teorisizlik olduğunu söylemiştim.

Baha Tevfik'in inatçı bir eleştirmen olduğu iyi biliniyor. İyi bilinmesinin sebebi, eleştiri konusundaki fikirlerinin kendisidir. Rıza Bağcı'nın Baha Tevfik'in *Teceddüd-ü İlmi ve Edebi* adlı kitabının 143-144. sayfalarından aktardığına göre eleştiri konusunda şunları yazıyor:[330]

> 1. Tenkitte her söz söylenebilir, söylenemeyecek söz ve sır olacak bir şey yoktur.

---

[328] Güven, a.g.e., s.96.

[329] Güven, a.g.e., s.93.

[330] Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1994, ss. 42-43.

> 2. Her fikrin çeşitli ifade yolları vardır. Söz yalnız bir türlü değil birçok türlü söylenebilir.
>
> 3. Mutlak hakikat terkibi saçma olduğu gibi mutlak güzellik sözü de manasızdır. En güzel şeyleri en çirkinlerden ayıran mutlak kaide, hayal ve nokta-i nazardır. Binaenaleyh, her şey çürütülebilir.
>
> 4. Tenkit ancak batırmak için yapılır ve kendisinden beklenilen şey mutlaka şahsi şöhret sağlamasıdır.

Sınırsız ve hesapsız bir eleştiri anlayışı olduğu görülüyor. Yani eleştiri anlayışı, materyalizmi materyalizm yapan kriterlerde bahsettiğimiz eleştiri anlayışından oldukça uzaktır. Bu başıboş eleştiri anlayışı ise kendisinin başına birçok halel getirmiştir:

> "Baha Tevfik'in çıkardığı gazete ve dergilerin böyle birbiri ardınca kapatılmasının sebebi olarak onun pervasızca herkesi tenkit etmesini, yerleşmiş gelenek ve göreneklere muhalefetini şiddetli hücumlarıyla herkesi hırpalamasını söyleyebiliriz."[331]

Burada şu soruyu soralım: Baha Tevfik neden böylesine "pervasızca" ve sistemsiz bir şekilde tenkit etmektedir? Yukarıda eleştiri konusundaki fikirlerini maddeler halinde söylerken bunu cevaplamıştır: Eleştiriden beklenilen şey mutlaka şahsi şöhrettir. Peki kendisinin şahsi şöhrete mi ihtiyacı vardır? Evet! Osmanlı'da alim olmak için (ve daha sonra bilim adamı olmak için) şöhrete ihtiyaç vardır. Bu şöhret yapılan bilimden değil, ailenizde ya da çevrenizde daha önce yapılmış bilimlerin sahiplerinden gelir. Haraca dayalı bir sistemin merkeziyetçi sosyal yapısına girebilmek için şöhret sahibi olunmalıdır. Bu iki şekilde gerçekleşir: Ya ailenizde yüce devletlülerden biri olmalıdır, ya da çevrenizdeki yüce devletlülerimizden birinin "el vermesi" gerekmektedir. Baha Tevfik'in ne ailesinde böyle biri vardır, ne de böyle birinin peşinden gidecek kadar "alçak" gönüllüdür ya da küçük beyinlidir. Kırtasiyeci bir babanın dik kafalı oğlunun tanınabilmesi için en bilindik yol "pervasızca" tenkit etmektir. Öyle ya bu merkeziyetçi yapının arasına bilindik yolları giderek değil de bilindik tokatları yiyerek de bir şöhret sahibi olabilirsiniz. Baha Tevfik'in bence bu coğrafyada yaşayan materyalistlere bıraktığı en güzel hazine zaten zaten kendisinden de önce varolan bu pervasız eleştiri geleneğini canlandırmak olmuştur. Bilindiği gibi tartışmaları materyalist bir sistemin ürünü değil, dönemine uygun olarak "belli bir ideolojinin veya belli bir siyasi-kültürel anlayışın müdefası"[332] şeklindedir.

---

[331] Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı,* s.33.

[332] Karakuş, a.g.e., s.128.

Daha önce yazılarını incelerken tespit ettiğimiz gibi, güncel yazılarının büyük bir kısmı siyasi yazılardır. Siyasi eleştirilerinin olduğunu biliyoruz. Fakat Baha Tevfik aktif olarak siyaset yapmamıştır. Aktif olarak siyaset yapmamasından kasıt, "siyasi hayata atılmamış, siyasi tartışmalara karışmamış, partilere girmemiştir."[333] Her ne kadar aktif olarak siyaset yapmasa da yazılarında siyasi hayatı eleştirirken temkinli olduğu ve siyasi yazılarını imzasız olarak neşretmeyi tercih ettiğini biliyoruz.[334] Zaten siyasi düşünceleri de özgün değildir.[335] Burada benim açımdan önemli olan yer, siyasetten veya değiştirmek için kullanılan toplumsal siyasi araçların tümünden uzak durmuş olmasıdır. Uzak durmuştur; çünkü daha önce de söylediğimiz gibi Osmanlı'da siyasete dökülmedikçe tüm fikirler serbesttir. Baha Tevfik, farkına vararak ya da varmayarak aktif olarak siyasetsizlik yolunu seçmiş, fikirlerinin etkisini siyaseten değil, felsefi ve bilimsel olarak sürdürmek için çalışmıştır. Elbette, Osmanlı'da fikirlerin bu şekilde varlık kazanması da mümkün değildir. Haraca dayalı sistemde fikirlerin varlık kazanması için tek yol bu fikirleri merkezden pay alacak bir siyasi kalıba dökmektir. Anlaşılan, Baha Tevfik merkezin payından çok ferdi paylarla varolmaya çalışan başka bir yol denemesine girişmiştir.

Merkezin karşısında ferdi paylarla varolma mücadelesi, Baha Tevfik'in adem-i merkeziyetçi fikirlerinin kalıbı olmuştur. Baha Tevfik, bireysel menfaatlerin toplamının toplumsal menfaati oluşturacağını düşünmüş ve sorumluluğu adem-i merkeziyetçiliğin temeli saymıştır.[336] Zaten Osmanlı merkezine uzak duran bir materyalistin de seçebileceği yollardan en iyisi budur. O adem-i merkeziyetçiliğe merkezin paylaştırılması olarak bakmaktadır.[337] Zaten Baha Tevfik'in adem-i merkeziyetçiliği siyasal değil yönetseldir.[338] Merkeziyetçiliğin karşısında ferdiyetçiliği inanarak koymuştur. O kadar ki, toplum hayatının fert merkezli olması gerektiğini ve insanlığın gerçek mutluluğunun ve kurtuluşunun bu anlayış ile mümkün olduğunu iddia etmiştir.[339] Bu merkeze başkaldırıdan daha çok merkezin alternatifi olmak isteyen bir ahlak anlayışının ürünü olabilir.

---

[333] Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı,* s.23.

[334] Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı,* ss.24-25.

[335] Alkan, a.g.e., s.40.

[336] Alkan, a.g.e., s.41.

[337] Alkan, a.g.e., s.43.

[338] Alkan, a.g.e., s.44.

[339] Bağcı, *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma,* s.106.

Baha Tevfik ahlak anlayışında da bireycidir; O'na göre birey ideolojiler için feda edilemez[340]. İnsanı eylemlerinden sorumlu tutan,[341] bilime dayandırılan,[342] değerinin olgular üzerine duyumlardan geldiğine inanılan,[343] mutlak iyileri mutlak kötülerden değil toplum tarafından kabul edilen iyileri kötülerden ayıran,[344] hatta geri kalmışlığı bile bir ahlak sorunu haline getiren[345] bir ahlak anlayışıdır bu. Baha Tevfik bile Osmanlı'nın daha önce tespit ettiğimiz genel fikir kaidelerine uymuş son kertede ahlak üzerine konuşmayı, yönetilenleri ve yönetenleri ahlak ile değiştirmeyi unutmamıştır.

Tabi ahlak üzerine konuşan entelektüelimiz edebiyat üzerine de konuşacaktır. Çünkü Osmanlı'da edebiyat ahlakın pratiğidir. Yeni ahlak yeni edebiyat demektir ve Baha Tevfik işte bu yeni edebiyatın nasıl olması gerektiğini söylemiştir.

Baha Tevfik'in döneminde edebiyat denilince şiir anlaşılmaktadır. Çünkü edebiyatın diğer türleri gelişmiş değildir. Baha Tevfik ise edebiyatı "muzır" olarak görüyor. Bu edebiyattan kasıt şiir olduğuna göre, şiir konusunda ise materyalist gözlemlerine bakarak vardığı sonuç şiirin insanın hastalıklı ve tabiat olarak zayıf olduğu zamanlarda yazdığı bir tür olarak görüyor. Hatta bir şairi amele kadar bile kıymetli bulmuyor.[346] Kendisinin yazdığı şiirlerde "bedbin"liği, "varlıkların acı sonu"nu, "her şeyin sonunda eskiyip çürümesi"ni, "hayatın eziciliği"ni, "insanın yalnızlığı ve çaresizliği"ni konu edinmektedir.[347] Osmanlı'da merkeze karşı pasif direnişin literatürü şiirdir. Hal böyle olunca, Baha Tevfik de işte bu pasif direnişi eleştiriyor. Fakat aktif direnişin siyasi kanallarını da kullanmadığı için, şiirde psikolojinin kullanılması gerektiğini düşünüyor,[348] daha çok eleştirici[349] bir rol üstlenip, natüralist çeviri hikayeler[350] yazmayı deniyor.

---

340 Alkan, a.g.e., s.64.

341 Alkan, a.g.e., s.64.

342 Alkan, a.g.e., s.64.

343 Güven, a.g.e., s.108.

344 Alkan, a.g.e., s.37.

345 Güven, a.g.e., s.98.

346 Bağcı, *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma,* s.11.

347 Alkan, a.g.e., s.39.

348 Alkan, a.g.e., s.40.

349 Alkan, a.g.e., s.39.

350 Bağcı, *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma,* s.12.

4.4. “MADDE VE KUVVET”

4.4.1. Büchner

Baha Tevfik’in *Madde ve Kuvvet* çevirisine geçmeden evvel Büchner hakkında birkaç söz söylemek gerekir. Büchner, Baha Tevfik’in çağdaşı değildir; ama Baha Tevfik’in dönemi düşünüldüğünde “çağ dışı” da değildir.

En klasik anlamdaki kaynakları kontrol ettiğimizde Büchner’in "rekabete dayalı kapitalizmi Darwin'in 'yaşam savaşı' ilkesinin bir örneği olarak kabul"[351] eden ve bilimsel materyalizmin en ünlü temsilcilerinden biri olarak buluyoruz. "Büchner kesin olarak sistematik materyalizmi reddetmekte ve kendi felsefesini 'realizm' olarak adlandırmayı istemektedir."[352] Yani Büchner’in felsefi bir özgünlüğü yoktur:[353]

> "Özel kavramları kullanmasındaki kararsız ve keyfi davrandığına göre Büchner, doğaldır ki açık bir biçimde ifade edilmiş, belli ve kesin bir ilkenin temsilcisi olarak görülemez. O sadece yadsımada kesin, acımasız ve tutarlıdır. Yalnız çok belirgin olan bu yadsıma kesinlikle kuru ve salt eleştirici bir zihnin ürünü değildir. O daha çok insanlığın ilerlemesi, doğrunun ve iyinin zafere ulaşması yönünde bağnazca bir coşkudan ileri gelmektedir. Büchner ilerlemeye ayak bağı olan engelleri, onlara acımasız bir ateşlilikle saldıracak kadar iyi incelemiştir. Ona birçok zararsız şeyin kuşku uyandırıcı görünmüş olması da muhtemeldir. O, kuşku uyandırıcı olmayan, arkasında bir dalevere gizler görünmeyen, bilimsel ve ahlaksal ilerlemeye kötü niyetin sonucu olarak bir engel oluşturmayan herşeyi kullanabileceğine inanır."[354]

İttihat ve Terakki’nin iktidarda olduğu, II. Abdülhamid’in tahttan zorla indirildiği bir dönemde, “terakki”nin önünde olan her engeli kaldırmaya and içmiş bir entelektüelin eserleri elbette rağbet görecektir. Baha Tevfik’in de aynen bu alıntıda anlatılan bir ruh haline sahip olduğunu düşünüyorum. Bu saldırganlık, ilkesiz olabilecek kadar ileri gidebilmektedir. Zaten XIX. yüzyıl Osmanlı materyalisti Baha Tevfik de ilkesiz olabilecek kadar saldırgan ve eleştiricidir. Büchner ile Tevfik arasındaki en önemli fark, Büchner’in sistemli bir materyalizmi bilinçli olarak reddetmesi, Baha Tevfik’in ise böyle bilinçli bir redden çok Osmanlı toplumunun sosyal formasyonunun bir gereği olarak sistemli bir materyalizme ulaşamamasıdır.

---

[351] "Büchner, *Ludwig",* AnaBritannica, 5. Cilt, 15. Baskı, Ana Yayıncılık, İstanbul 2000, s.201.

[352] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.98, 56.dipnotta.

[353] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.93.

[354] Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.97.

Büchner'in bilgiye yaklaşımı da Osmanlı alimlerinin ve nihayet Osmanlı materyalistlerinin de yaklaşımına uymaktadır. Daha önce söylemiştim: Osmanlı alimlerinin bilgiyi kullanmalarının amaçlarından biri merkezin saydam sömürüsünü mistifiye etmek içindi. Büchner de "yaşam ve varlığın en son sınırlarının tamamen çözülemez olduğunu söyler"ken[355] son kertede mistifikasyona katkıda bulunmaktadır. Batı Ortaçağ'ının kalıntıları şeklinde gelen "sınırsızlık", "sonsuzluk" gibi ne olduğu bilinçli bir şekilde belirsiz hale getirilmiş kavramlar nasıl elle tutulan maddi gerçekliğin üzerinden insanları atlatıyorsa, Büchner'de çözülmezlik ilkesiyle atlanılan bu yere merdiven dayamayı unutmuyor... Bu anlamda da Osmanlı materyalistlerinin beğenisini kazanıyor.

Büchner Osmanlı materyalistlerinin beğenisini felsefeye yüklediği anlamdan da kazanıyor: Ona göre felsefede teknik bir dil kullanılmamalıdır[356] ve felsefe herkese özgü ortak bir alandır.[357] Felsefenin güçlüklerinin kaldırılması, konularının herkes tarafından anlaşılması ve eğitim biçimlerinin de yokolması gerektiğine inanmaktadır.[358] Felsefenin güçlükleri ve öğretilerinin yanlışlıkları, Büchner'e göre, günlük hayatın yanlışlıklarıyla ilişkilidir. Çünkü felsefe öğretileri günlük hayatın içinde tutucu bir yan kazanmaktadır.[359] Büchner'de materyalizm, amprizm, realizm ve şüphecilik anlamlarına gelirken, idealizm ise gelenekçilik olarak kullanılmaktadır.[360] Bence bu iddiaların tümü, XIX. yüzyıl Osmanlı materyalistinin de felsefe ve felsefenin toplumla ilişkisi hakkında düşündüklerinin hemen hemen aynıdır.

Lange, Büchner için,"buna karşılık çağdaş felsefede Büchner'in saldırdığı öğretileri savunan bir adamı boşuna aramak durumundayız"[361] diyor. Yani Büchner, Batı'nın XIX. yüzyılda felsefe ve bilim alanında yaşamış Don Kişot'udur; materyalisttir ve kime saldırdığı da pek belli değildir.

Büchner hakkındaki bu kısa bahsi kapatırken, Baha Tevfik ve Ahmet Nebil'in Büchner'i algılayışlarına da bakmak gerekir. Entelektüellerimiz Büchner'in "familya"sını

---

355 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.98.

356 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.93.

357 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.93.

358 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.94.

359 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.96.

360 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.96.

361 Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* 2. Cilt, s.97.

“muhtelif şubelerde ihtisas sahibi” olan ve “birçok eserler meydana getiren” “müstesna” familyalardan biri olarak tanıtıyorlar[362]. Büchner’in tıp doktorluğundan, sosyalistliğinden, laboratuarda deneyler yapan bilim adamlığından ve şöhretinin yazdığı *Madde ve Kuvvet* adlı kitabından geldiğini biliyorlar[363].

Aşağıda Baha Tevfik ve Ahmet Nebil’in *Madde ve Kuvvet* adlı çevirisinden aldığım “Lüi Bühner [Ludwig Büchner] kimdir?” başlıklı yazısı verilmiştir. Bu yazı mütercimlerin Ludwig Büchner’i nasıl algıladıkları konusunda bize yardımcı olabilir.

> “Lüi Bühner [Ludwig Büchner] kimdir?
>
> Birçok ‘â'ileler tanıyoruz ki babaları zekî ise oğulları mutlakâ gabîdir. Güyâ koca bir ‘â'ilenin zekâsını, içlerinden yalnız bir kişi sahip imiş, diğerlerini bu hisseden mahrûm bırakmıştır. Bu her ne kadar ‘umûmî olmasa da müstesnâsız bir müşâhede değil... Ve işte Bühner [Büchner] familyası, bu müstesnâlardan birini ve en müstesnâsını teşkîl ediyor. Lüi Bühner’in [Ludwig Büchner’in] babası Ernest Bühner [Ernest Büchner], büyük bir doktor idi. Almanya’da iyice şöhret sâhibi olan bu adâm altı çocuğa mâlikti ki bunların hepsi de fen, tıp, edebiyyât gibi muhtelif şu‘belerde ihtisâs sâhibi olmuşlar ve birçok eserler meydâna getirmişlerdir. Bunların arasında, tıp mesleğine sülûk eden Lüi Bühner’e [Ludwig Büchner’e] gelince bu zât 1824 senesi Martının 29ncu günü Darmstadt kasabasında tevellüd etti. Mahalle i‘dâdîsinde târîh, edebiyyât vesâ'ire gibi tâlî derecedeki dersleri ikmâl ettikten sonra dar-ül-mu‘allimînin ‘ilmî sınıflarına dâhil oldu. Bu sınıflarıda ikmâlden sonra “Jisen [Giessen; University of Giessen]” dar-ül-fünûnunda felsefe tahsîl etti ve daha sonra Istrazburg’a [Strazburg’a] giderek ilahiyyât dersleri almıştır. Fakat Büchner sâkin bir hayâtı aslâ sevmiyordu. O sırada, bulunduğu mahallerde pek mebzûl olan ihtilâl hareketlerine karıştı. Siyâsiyyâtla uğraştı. Arkasında eski bir av tüfeğiyle mücadelelere girdi. Gazeteler neşr etti. Meb‘us kavgalarına iştirâk etti. Fakat en sonra Viyana’ya gelerek mükemmel ve zengin bir labaratuvarda tıp ve felsefe tetkîkleri ile iştigâli tercîh etmiştir. Bir zamânlar sosyalist olan ve yazılarında olduğu kadar nutkunda da büyük bir fasâhata malik bulunduğundan dolayı talebe ihtilâllerinde dâ'imâ re'îslik eden bu harâretli mudakkık artık feylesof olmağa başlamıştır. Elliyi mütecâviz kitâpları arasında kendisine büyük bir şöhret kazandıranı “Madde ve Kuvvet” olmuştur. Hiçbir zamân fi‘ilen mu‘allimlik edememiş olan bu büyük hekim bu eseriyle bütün medenî dünyânın dimâğına hâkim oldu. “Mâdde ve Kuvvet” onüç lisâna tercüme edildi ve müte‘addid def‘alar tab‘ olunarak milyonlarca satıldı.
>
> “Türkçeye tercümesi, ondördüncü veyâhûd onbeşinci bir lisâna tercümesidir. 1860’ta evlenerek uzun bir müddet şöhret ve sa‘adet hayâtı yaşayan ve ‘âlimlerden ziyâde ‘avâma hitâp etmesini bilen bu hüner 1899’da vefât etmiştir.
>
> “Fakat eserleri hâlâ yaşıyor ve eski, yeni feylosoflar arasında dâ'imâ bir mücâdele yaşatıyor. Mesleğine dâ'ir uzun uzadıya mutâl‘ağa beyânına lüzûm görmedik. Çünkü tercüme etmiş olduğumuz eser bu ciheti mükemmel sûrette izâh ediyor. Şu

---

[362] Ludwig Büchner, *Madde ve Kuvvet,* Fransızca 12. Baskısından Çev: Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, 1, [baskı numarası bilinmiyor], Dersaadet Kütüphanesi, İstanbul [yayın tarihi belli değil], s.9.

[363] Büchner, a.g.e., s.10.

hâlde, sözü burada kesmeyi ve lütufkâr kâr'i mü'ellifle baş başa bırakmağı münâsip buluyoruz."[364]

Buradaki en çarpıcı ifade "mükemmel ve zengin bir labaratuvarda tıp ve felsefe tetkîkleri" şeklindedir. Mütercimlerimiz o kadar pozitivisttirler ve bilime o kadar çok inanmışlardır ki felsefe tetkiklerinin bile bir laboratuarda yapıldığını söyleyebilmektedirler.

4.4.2. Madde ve Kuvvet

Madde ve Kuvvet 1855 yılında Büchner tarafından yayımlanmıştır. Büchner'e şöhret kazandıran en önemli kitaptır. Büchner'in nasıl bir materyalist olduğunu daha önce söylemiştim. Baha Tevfik ve Ahmet Nebil'in bu çarpıcı kitabı tercüme etmelerinin nedenlerini de belirtmiştim. Burada kitabın aslı ile tercümesi arasında bir karşılaştırma yapmak istiyorum.

Kitabın Almanca adı *Kraft und Stoff*: *Empirisch-naturphilosophische Studien*'dir. İngilizce tam karşığı *Force and Matter: Empiricophilosophical Studies*'tir. Türkçe tam karşılığının ise *Kuvvet ve Madde: Deneysel Felsefe Çalışmaları* olarak çevrilebilir. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil alt başlığı çevirmemişlerdir; fakat bu altbaşlığın hakkını vermişlerdir.

Kitap 1855 yılında Almanya'da yayımlanıyor. Türkçe'ye tercümesinin tam olarak hangi yıl yapıldığını bilmiyoruz. Çünkü tercüme kitapların üzerinde tarih yoktur. Fakat bu o kadar önemli bir husus değil çünkü zaten kısacık bir ömre sahip Baha Tevfik, bu kitabı 1909 ile 1914 yılları arasında Ahmet Nebil ile birlikte tercüme ediyor. Yapılan eleştiriler ve günlük yazılardan takip edilirse, tercüme büyük ihtimalle 1911 yıllarında yayımlanmıştır.

Tercüme, büyük ihtimalle Fransızca baskısından yapılmış olmalıdır. Çünkü Baha Tevfik'in bu kitap üzerinde büyük emeği olduğu düşünülürse ve kendisinin çok iyi derecede Fransızca bildiği göz önünde tutularsa Almanca baskısından yapılacak bir tercümenin olanaklı ve sağlıklı olmayacağı anlaşılır. Kitabın üçüncü bâbında kuvvetin "lâyemût" olduğunu anlatan bölümde kuvvetin değişik hallerinin neler olduğu tartışılırken bulgulanan büyük keşiflerin ait tarihlerin kitabın tarihi ile karşılaştırılırken verilen dipnotta

[364] Büchner, a.g.e., ss.9-11.

kitabın on ikinci baskısından çevrildiği ifade ediliyor.[365] Fakat bu on ikinci baskının Almanca mı, Fransızca mı olduğu söylenmemektedir.

Bunun yanı sıra, Ahmet Nebil'in de Almanca bilmesi muhtemeldir. Ahmet Nebil hakkında oldukça az bilgiye sahibiz. Eğer kitabın Almanca on ikinci baskısı esas alınarak bir çeviri yapıldıysa, o zaman Fransızca baskısının pek fazla ehemmiyeti kalmayacaktır. Belki de kitap her iki dilde elde edilen kopyalarla çevrilmiştir.

Şimdi bu tercüme ve baskı konusunda neden bu kadar hassas olunması gerektiği konusunda birkaç söz söylemek isterim: Bu kitap için baskılar ve tercümeler çok önemlidir. Çünkü kitabın içeriği müellifi tarafından deneysel verilerle ve bilimsel buluşlarla sürekli değiştirilmekte, doğruluğu da bu şekilde artırılmaktadır. Bizim elimizdeki Almanca onuncu baskısından çevrilmiş İngilizce ikinci baskısının önsözlerinde Büchner bu konuya oldukça sık değinmiş, kitabının içeriğini sürekli düzelttiğini söylemiştir. Bu konu Osmanlı entelektüelleri tarafından da çok iyi bilindiğinden Ali Kemal Bey'in (1869-1922) bu kitaba yaptığı eleştirilerin başında, bu kitapta yer alan bilgilerin güncel ve doğru olmadığı iddia edilmiştir. Rıza Bağcı'nın belirlediğine göre, Baha Tevfik'in *Felsefe Mecmuası*'nın 1. cildinin 68. sayfasında 8 Mayıs 1913 tarihinde çıkan "*Tenkid-i Felsefi: Ali Kemal Beyin 8 Haziran Tarihli İkdam Gazetesindeki Makelesine Cevaptır*" adlı yazısında kitabın içeriğinin Almanca on sekizinci baskısına bakılarak kontrol edildiği söylenmektedir.[366] Elbette bu kontrolün ne kadar doğru olduğunun da tetkik edilmesi gerekmektedir.

Şimdi bu kitabın tam karşılaştırmasını yapabilmek için izlenecek yol şöyle olmalıdır: İlk önce kitabın Fransızca ve Almanca on ikinci baskılarının elde edilmesi, sonra Fransızca on ikinci baskısının tercüme edildiği Almanca baskısının elde edilmesi ve en son olarak Almanca on sekizinci baskısıyla Türkçe tercümesinin karşılaştırılması gerekmektedir. Benim yaptığım karşılaştırma bilimsel olmaktan ziyade, eldeki çevirilerle yetinen tahminlere dayalı bir karşılaştırma olacaktır. Ayrıca Almanca on sekizinci baskısının da tarihi önemlidir. Eğer bu baskı yazar öldükten sonraki bir tarihe denk geliyorsa, artık kitabın içeriğinde değişiklik yapılmadığı ve mütercimlerimizin değişiklik yapılamayan bu kopya ile kitabı karşılaştırdıkları iddia edilebilir. Her şeye rağmen, tercüme hakkında sağlıklı karar verebilmek için en azından Baha Tevfik'in ölüm yılı olan

[365] Büchner, a.g.e., s.52. Bu sayfada yıldızlı dipnotta "Bizimki on ikinci tabından tercüme edilmiştir" ifadesi kullanılmaktadır.

[366] Bağcı, *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma,* s.121.

1914'e kadar yapılan Almanca ve Fransızca baskıları ile bir karşılaştırma yapmak gerekmektedir.

Ben kitabın başlıkları ve ciltlerin kapak sayfalarında verilen takdimi ile İngilizce çevirisinin başlıkları ve içeriği hakkında karşılaştırmalar yaptım. Türkçe tercümede yer alan başlıkların karşılıklarını İngilizce tercümede tespit edip yazdım. Yaptığım bu çalışmayı aşağıdaki tabloda özetledim:

Tablo 2 Türkçe ve İngilizce Tercümelerdeki Başlıkların Karşılaştırılması

1. CİLT				
Fransızca veya Almanca 12. Baskısından tam olarak Osmanlıcaya çevrilmiş metnin başlıkları			**Almanca 10. baskısından tam olarak İngilizceye çevrilmiş 2. Baskısının Başlıkları**	
Sayfa Numarası	**Başlık**	**Ciltlerin kapaklarında verilen özet takdim**	**Sayfa Numarası**	**Başlık**
12	Madde ve Kuvvet		1	Force and Matter
37	Madde Lâyemûtdur	Madde Lâyemûtdur	9	Immortality of Matter
49	Kuvvet Lâyemûtdur	Kuvvet Lâyemûtdur	16	Immortality of Force
66	Madde Nihâyetsizdir	Madde Nihâyetsizdir	23	Infinity of Matter
95	Maddenin Kıymeti		28	Dignity of Matter
***118	Hareket	Hareket Ebedîdir		
***133	Şekil			
144	Tabiatın Kanunları Değişmez		33	Immutabilty of the Laws of Nature
171	Tabiatın Kanunları Umumidir	Tabiatın Kanunları Umumidir	44	Universality of the Laws of Nature
193	Sema		51	The Heavens
215	Arzın Yaradılış Devirleri	Arzın Yaradılış Devirleri	56	Periods of the Creation of the Earth
2. CİLT				
Fransızca veya Almanca 12. Baskısından tam olarak Osmanlıcaya çevrilmiş metnin başlıkları			**Almanca 10. baskısından tam olarak İngilizceye çevrilmiş 2. Baskısının Başlıkları**	
Sayfa Numarası	**Başlık**	**Ciltlerin kapaklarında verilen özet takdim**	**Sayfa Numarası**	**Başlık**
243	İlk Nesil		63	Primeval Generation
***269	İkinci Nesil			
315	Tabiatta Gaye		89	Design in Nature (Teleology)
***356	İnsan			
378	Dimağ ve Ruh	Dimağ ve Ruh	106	Brain and Soul
445	Tefekkür	Tefekkür Dimağın Bir Vazifesidir	135	Thought
***459	Vicdan	Vicdan		

3. CİLT				
Fransızca veya Almanca 12. Baskısından tam olarak Osmanlıcaya çevrilmiş metnin başlıkları			Almanca 10. baskısından tam olarak İngilizceye çevrilmiş 2. Baskısının Başlıkları	
Sayfa Numarası	**Başlık**	**Ciltlerin kapaklarında verilen özet takdim**	**Sayfa Numarası**	**Başlık**
483	Ruhun Mukırrı	Ruhun Mukırrı	141	The Seat of the Soul
523	Cebeli Fikirler		157	Innate Ideas
578	Allah Fikri	İnsanın Kendi Şeklinde Halk Ettiği Allah	184	The Idea of A God
605	Ruhun Ebediyeti		195	Personal Continuance
646	Hayat Kuvveti		215	Vital Force
659	Hayvanların Ruhu		226	The Soul of Brutes
686	İrade-i Cüzziyye	İrade-i Cüzziyye Olamaz	239	Free Will
709***	Ahlak	Din; Ahlaka Mugayyirdir		
726	Hülasa		251	Concluding Observations

Türkçe tercümesinde olup da İngilizce tercümesinde olmayan başlıklar "***" ile Türkçe baskısının sayfa numaralarından hemen önce verilerek belirtilmiştir. Bu başlıkların İngilizce çeviride karşılığı yoksa da metinler karşılaştırılıp okunduğunda, İngilizce metinle bu başlıklar altında verilen Türkçe metnin içeriğin hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Yani bu başlıkların konması, Türkçe tercümeyi okuyacak kişilere yardımcı olması maksadıyla olabilir. Belki ikinci bir nedeni özellikle bu konulara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamak istemiş olabilirler. Eğer karşılığı görülmeyen başlıklara bakacak olursak, hareket, şekil, ikinci nesil, insan, vicdan ve ahlak hakkında olduğu görülmektedir. Zaten bunlar da zamanın en tartışılan konuları olmasının yanı sıra, Aristo'nun "kuramsal çerçevesi"nden gelen kavramlara (örneğin hareket ve şekil gibi)yapılan eleştiriyi kuvvetlendirmek için olabilir. Bu başlıkların verilmesinin üçüncü nedeni ise, Baha Tevfik'in özellikle ilgilendiği konuların altını çizmesi şeklinde de olabilir. Örneğin ahlak bahsinin özellikle vurgulanması, Baha Tevfik'in ahlak anlayışına bir dayanak olarak bu kitaptaki ahlak anlayışını göstermek istemesi olabilir.

Bu başlıkların karşılaştırılmasıyla çıkan başka bir sonuç, başlıkların oldukça isabetli çevrilmesidir. Örneğin problemli gibi gözüken ve "Free Will"'in karşılığı olarak verilen 3. ciltteki "İrade-i Cüzziyye" başlığının Allah'ın iradesini kabul eden ve bu irade dairesinin içinde insan iradesini anlatmaya çalışan bir metnin başlığı gibi algılamak olasıdır. Fakat başlıkların altındaki içerikler okunup karşılaştırıldığında ve takdimdeki ifade de göz önünde tutulduğunda, anlatılmak istenen şeyin konusunun Allah'ın iradesi altındaki insan iradesi değil, böyle bir irade-i cüzziyyenin olmamasıdır. Belki tek sorunlu başlık olarak 3. ciltteki "Ruhun Ebediyeti" ile İngilizce karşılığı "Personal Continuance" arasında

görülebilir. İngilizce çeviri dikkate alınacak olursa, İngilizce'deki "personal" kelimesinin karşılığı biyolojik tanımından ayrılmış ve daha çok toplumsal bir ilişki ve toplumsal bir referans içine girmiş bireyi ifade etmektedir. Yani kültürünü yaratmış bir bireyin sürekliliğinden bahsedilmektedir. Esas olarak çevirilerin metinleri de incelenirse yaklaşık bu anlam çıkmaktadır.

Kitabın Türkçe çevirisi hakkında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Türkçe çeviri, Baha Tevfik'in iddia ettiği gibi "harfiyen" ve tam bir çeviri olmasada, anlam bakımından İngilizce çeviri ile karşılaştırıldığında bir eksiklik yoktur. Kitaptaki bölümlendirmeler yaklaşık olarak doğrudur. Fazladan yapılan bölümlendirmeler, eksiltmeler veya eklemeler hakkında ancak Baha Tevfik'in öldüğü yıl olan 1914'e kadar tüm Fransızca ve Almanca baskılarının elde edilerek tercüme ile karşılaştırma yapılması gerekmektedir. İçeriğe gelince, en can alıcı nokta maddenin ve kuvvetin bir olduğunun tespiti ve vurgusunun yapılmasıdır. Bu yapılırken, tamamen deneysel verilerden yola çıkılması, sistemli bir bakıştan ziyade güncel bilimsel verilere dayanılması ve basit ve teknik olmayan bir dil kullanılması da ön plana çıkmaktadır. Kitabın Osmanlı'nın Aristoteles ile gelenekselleşmiş fikir dünyasına bir eleştiri olarak görülmesi gerekmektedir. Bu sebeple kitabın uğraşmak zorunda olduğu konular Osmanlı'nın fikir dünyası ile çakışmaktadır.

Son olarak kitap hakkında değinmek istediğimiz başka bir konu da kitabın "Bizim Sözlerimiz" başlığı ile verilen kısmında İslâmîyet'e karşı takınılan ince tutumdur:

> "Madde ve Kuvvet"in kâr'ine şu ciheti şimdiden haber vermek isteriz ki bu kitâpta mevzû' bahis olunan din, İslâm değildir, Hıristiyanlıktır, hatta Hıristiyanlık'ın muharref şeklîdir. Mü'ellif ancak bu mantıksız şekli ele alarak i'tirâzlarını saymış ve hücûmlarını yapmıştır. Bundan başka bu i'tirâzların İslâmlığa şümûlü farz olunsa da cevâbını verecek hocalarımız, çok şükür, mefkûd değildir. "Vahdet-i Mevcûd"da da söylediğimiz gibi kitâplarımızı dînlerine karşı kayıtsız bir hâle koyan bu gibi eserlerin lisânımızda cevâpları yoktur. Çünkü tercüme edilmemişlerdir. Dîn 'âlimlerimiz ise ekseriyâ ecnebî lisânlarına vâkıf değiller... İşte bunun için bir "Vahdet-i Mevcûd" gibi "Madde ve Kuvvet"i de harfiyyen tercüme ederek cevâp vermekle mükellef 'ad olunan iktidâr sâhiplerinin dikkat-i gözlerine vaz' ediyoruz. Eserin her türlü mes'ûliyyeti mü'ellifine 'â'ittir."[367]

Bu incecik ifadeden, Baha Tevfik'in merkeze karşı manevralarını, alaycılığını ve idareceliğini ne kadar güzel yaptığını anlıyoruz. Bence işte bu ince ifade tarzı, eleştiride sınır tanımayan ve arka arkaya kapanan gazetelerin de müsebbibi olarak görülen Baha Tevfik'in doğal bir hastalık sebebiyle ölmesinin en büyük nedenidir.

[367] Büchner, a.g.e., s.6.

4.4.3. XIX. Yüzyıl Osmanlı Materyalizmi Üzerine Sonsözler

Bu alt başlıkta şimdiye kadar Osmanlı materyalizmi üzerine söylenmiş olan tezler toplu şekilde verilecektir. Böylece bu tezin sonuçlarını varolan tezlerin sonuçları ile karşılaştırma imkânı doğacaktır. Zaten iddia edilen bu hali hazır tezler, varolduğu iddia edilen Osmanlı materyalizmini derinliğine anlamaktan daha çok bu materyalizme karşı oluşmuş ya da bu materyalizmi yeteri kadar anlamamış olan tepkilerin iddialarına dayanmaktadırlar.

Örneğin, Türk kültürü ile materyalist fikirler arasında zıtlık olduğu ve hiçbir zaman Türk kültürü ile materyalizmin birbiri ile uyuşmadığı iddia edilmektedir. Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* adlı kitabında, "memleketimiz fikir ve siyaset adamlarının Türk Kültürüne bağlı oluşları sebebiyle, bu çeşit fikirler belirli kişilerin haricinde taraftar bulamamıştır"[368] diyor. Fakat burada Türk kültürünün ne olduğu ve ona bağlılığın neden materyalizmin karşıtı olduğu açıkça belirtilmiyor. Osmanlı materyalistleri Türk kültüründen etkilenmemiş kişiler olarak gösteriliyor, Akgün burada geleneksel olarak hep yapılagelmiş olan zındık ve mülhid yakıştırmasını ima ediyor. Aynı kitabın başka bir yerinde bu zıtlığın açıklaması şöyle yapılıyor:

> "Türk, devlet, toplum ve kültürünün, ayrıca Türk Toplum hayatının materyalist fikir ve temayullere uygun olmaması, bunun yanında devamlı bir surette materyalist etkilerin, mukabil tepkileri de beraberlerinde getirmelerinden dolayı, bilhassa felsefi muhteva içerisinde değerlendirilebilecek fikri bir zemin kuramamış, sınırlı bir alanın ve sayısı çok az olan bir insan grubunun dışına taşamamıştır. O ve onun savunucuları, Türk düşünce tarihi içerisinde devamlı bir şekilde "ayrılık", "aşırılık" ve "yabancılaşma"yı temsil etmişlerdir."[369]

Bu açıklamadan anlaşıldığına göre, materyalizme olan zıtlıklar daha da çoğaltılıyor. Zendeka ve ilhad bu sefer "ayrılık", "aşırılık" ve "yabancılaşma" kavramlarıyla dile getirilmeye çalışılıyor. Yine Akgün'ün aynı çalışmasında materyalizme karşı çıkanların, savunanlardan daha fazla olduğu da belirtilmektedir:

> "...özellikle belirtmek isteriz ki, materyalizmi savunanların azlığına karşılık; bu fikre karşı çıkan fikir adamlarımızın sayısı oldukça fazladır. Mesela devrin birçok ünlü ilim ve siyaset adamlarını bu mücadelede görmek mühimdir."[370]

---

[368] Akgün, a.g.e., s. 496.

[369] Akgün, a.g.e., s. 500.

[370] Akgün, a.g.e., s. 416.

Bu kadar az savunulmuş bir fikre, ya da daha önce belirtildiği gibi Türk devletinin, toplumunun ve hatta kültürünün zıt olduğu bu fikre, bu kadar çok karşı çıkan olması garip değil midir? Ben Akgün'ün sözlerinin ne anlama geldiğini hemen anlıyorum: Zendeka ve ilhad hareketi, Osmanlı merkezi tarafından layıkıyla boğulmuştur.

Kültür, toplumun genidir, topluma özgüdür, tekildir ve ancak kaynaklarına dönerek kendini geliştirebilir. Uygarlık ise, kültürün aktarılabilen yanıdır, genelleştirilebilir, evrensel hale getirilebilir ve ancak kendisini biriktirerek gelişir.[371] XIX. yüzyıl Osmanlı materyalistleri materyalizmi savunurken ve Batı'dan alırken herhalde "Türk kültürüne" (biz Osmanlı kültürü diyelim) zıt olduğunun farkındalardır. Ama onlar aşağıda daha da ayrıntılarıyla açıklanacağı gibi, materyalizmi bir düşünce olarak değil, uygarlığın katı ve zorunlu bir parçası olarak almayı yeğlemişlerdir. İşte Baha Tevfik'in materyalizmi kendi kavramlarıyla hesaplaşmayan, kaynaklarına dönerek kendini geliştiremeyen, kültüründen uzak bir materyalizmdir. Yani burada eleştirilmesi gereken konu, materyalizmin Türk kültürüne zıtlığı değil, Baha Tevfik'in yaymaya çalıştığı materyalizmin kendi kaynaklarıyla ve kendi kavramlarıyla hesaplaşmaması meselesidir.

Cevapsız sorular bırakan başka bir tez, materyalizmi getirmek isteyen Osmanlı aydınının etkilenmişliği ve seçiciliği üzerinedir. Genel olarak XIX. yüzyıl Türk aydınının seçici olduğu iddia edilmektedir. Daha önce bu Osmanlı'nın seçiciliği üzerinde durmuştuk. Bu seçicilik öyle bir seçiciliktir ki seçilen fikirler derinleşmemektedir. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler* adlı beş ciltlik çalışmasının birinci cildinde, "Türk aydınının çeşitli düşün akımları karşısındaki tutumu deneyimli bir kabzımalın toptan sebze piyasasındaki davranışını hatırlatır. Hep seçici kalır, ilgisi hiçbir zaman derinlemesine olmaz"[372] iddiasında bulunmaktadır.

Aynı çalışmada Türk aydının hangi ölçütlere göre seçim yaptığı aşağıdaki gibi açıklanmaktadır.

> "Türk aydınları Batı'ya, Türkiye piyasasında en fazla para getirecek kullanılmış araba için second hand dealer'leri gezen "bilgi-görgü artırmak" üzere Avrupa'ya gönderilmiş çağdaş kamu görevlisi uzman türünden ya da Türkiye'de en fazla kar bırakacak demode malı arayan miyop komisyoncu gibi, hep kendi iç piyasasını düşünerek baktı. Son zamanlardaki köksüz Türk üniversite öğretim üyelerinin veya

[371] Morin, *Avrupa'yı Düşünmek,* s. 77.

[372] Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler,* 1. Cilt, 3. Baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul 1990, s. 14.

> ondokuzuncu yüzyıl Rusya aydınlarının yaptıkları türden, Batı'daki en son moda düşüncelere ve bu arada giyime merak sarmadı."[373]

Küçük, Türk aydının kendi piyasası için seçim yaptığını söylemektedir. Konuyu daha da pekiştirebilmek için edebiyatta romantizm, bilimde pozitivizm gibi fikirlerin Türkiye'ye getirilirken geldiği yerdeki eleştirileri de dikkate almadığını iddia etmektedir:

> "Romantizme bakışı da öyle; romantizme sarıldığı zaman, Batı'dan romantik yansıtma yöntemini ithal etmeye karar verdiği sırada, "örnek" sayılan Batı'da, romantizm çok ağır eleştirilerle yazın platformunun dışına itilmişti. Buna rağmen romantizmde ısrar etti ve Türkiye'ye ..., romantizmin eleştirisini getiren Beşir Fuad da aynı yolu izledi. Materyalist düşüncede ve bu arada gerçekçilikte, o zamanki deyişle hakkiyun mektebinde, ulaşılmış düzeyi bir tarafa bırakıp, en vulgar ve en geri materyalizmi Türkiye'ye sokmaya çalıştı."[374]

O zaman burada soru şu oluyor: Eğer aydınlarımız, düşünürlerimiz, Avrupa'dan Türkiye'ye piyasası için düşünceler getiriyorlarsa, düşünceler ile piyasa arasındaki ilişkinin iyice açığa çıkarılması gerekmez miydi? Küçük, kitabında bu konuya hiç değinmiyor. Ayrıca materyalizm açısından bakıldığında, işler daha da karışıyor. Çünkü materyalizm Akgün'ün de iddia ettiği gibi Türk kültürüne, toplumuna, devletine zıt bir felsefe ise piyasaya sunulmak üzere hiç getirilmemesi gerekirdi. Çünkü piyasa, sunulan malların bir alıcısı olduğu teziyle işliyor. Eğer malı satın alacak olan müşteriler yoksa piyasa için bir önemi kalmıyor. Dolayısıyla, materyalizm hangi piyasa için, niye getirilmiştir sorularının cevabı verilmiyor. Zaten Küçük bu sığ bakışla üretken olamıyor. Ben hemen bu sorulara cevap vereyim: Gelen pozitivizmin ve materyalizmin nitelikleri Osmanlı'nın haraççı üretim tarzına ve bu tarza dayalı sosyal formasyonuna uygundur. Çünkü materyalizm, zendeka ve mülhid hareketlerinin içinde kalmış, kendi kimliğini oluşturamamış, Osmanlı mekanında adetullah'tan kopup kendi içine hapsedilen maddi gerçekliğin sığlığına (pozitivizmine) takılmıştır.

Başka önemli bir tez, materyalizmin gelişmemesini İslâm'i düşünceye bağlamaktadır. Bu tezin en yalın ifadesi Bolay'dan yapılan aşağıdaki alıntıdır:

> "İslâm âleminde materyalizm, kelamcıların, El Kindi'nin, Farabi'nin, Eşari'nin, Gazali'nin ve devletin takipleri sebebiyle gelişememiştir."[375]

---

[373] Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler,* 2. Cilt, 2. Baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul 1985, s. 406.

[374] Küçük, *Aydın Üzerine Tezler,* 2. Cilt, s. 406-407.

[375] Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* 1. Baskı, Yağmur Yayınları, İstanbul 1967, s. 43.

Bolay'a göre, materyalizm, sadece Türkiye'de değil İslâm âleminde de gelişmemiştir. Çünkü İslâm âleminin El Kindi (801-866), Farabi (870-950), Eşari (873-935) ve Gazali (879-941) gibi büyük düşünürler materyalizmi savunmamışlardır. Ayrıca gelişmemişlik sadece düşünürler seviyesinde kalmamış, devletler de bu düşünceyi takip etmiş ve gelişmesine engel olmuşlardır. Bolay'ın tezi, arkaplanda İslâm düşüncesi ile materyalizmin zıt olduğunu iddia etmektedir. Akgün ve Küçük'ün tezlerine göre daha tutarlı ve daha kapsamlıdır. Tutarlıdır; çünkü materyalist düşünceye bakıldığında İslâm dini ile materyalizm arasındaki ilişkiyi anlamak çok güç değildir ve geçmişte ne tür zıtlıklar yaşandıysa bugün ve gelecekte de aynı zıtlıkların yaşanması muhtemeldir. Kapsamlıdır; çünkü en azından Türk materyalizmini sadece kendi içinde değerlendirmemekte ve daha genel anlamda İslâm dini ve felsefesinin içinde düşünmektedir. Fakat burada Bolay'ın teorisizliği sonucunda gözden kaçırdığı şey, daha önce defalarca söylediğim gibi İslâmîyet'in politika tarafından ideolojik bir aygıt kullanıldığının anlaşılamamasıdır.

Buna mukabil, XIX. yüzyıl Osmanlı maddeciliği, İslâm felsefesinden daha az etkilenmiş gibi görünmektedir. Akgün, bunu aşağıdaki alıntı ile açıklamaya çalışır:

> "İşte Tanzimat Fermanından ve bilhassa İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra memleketimizde yayılmak istenen marteryalizm, ...klasik (mekanik) materyalizmden çok 19. yüzyılda Büchner ve arkadaşlarının temsil ettikleri kaba ilimci maddeciliktir. Bu maddecilik 18. yüzyıl mekanik mateyalizminden şu hususlarda ayrılır. 19. asır kaba ilimci maddeciliği;
>
> a. Fiziğin ısı ve enerji bahislerinden faydalanmıştır.
>
> b. Hayat hadiselerine önem vermiştir.
>
> c. Biyolojinin embroyoloji ve paleontoloji gibi dallarından faydalanmıştır.
>
> d. Maddenin tekamülünü hayatın tekamülüne bağlayarak bütün tekamül safhalarını bir tarzda tetkik etmiştir.
>
> e. Madde ve kuvveti iki ayrı cevher gibi değil, tek varlığın iki manzarası olarak görmüşler ve monist (tek esasa dayalı) bir maddecilik kurmuşlardır.
>
> f. 18. asır mekanik maddeciliği Descartes'ın ruh-madde ikiliğinden hareket ederek Descartes gibi büyük bir filozofa dayanıyorlardı ve ruh-madde ikiliğinden ruhu inkar ediyorlardı; halbuki 19. asır ilimci maddeciliği Kant'dan hareket ediyorlardı. Kant'ın '*Saf Aklın Tenkidi*'nde fenomenlerin ötesini bilemeyiz, fikrini benimsiyorlar; ama '*Pratik Aklın Tenkidi*'ni görmezden geliyorlardı.

İşte Baha Tevfik ve arkadaşlarının Türkiye'de yaymak istedikleri maddecilik bu çeşit maddecilikdir."[376]

Elbette XIX. yüzyılda Batı düşüncesinde materyalizmin birçok çeşidi gelişmişti. Fakat anlaşılan o ki Baha Tevfik ve arkadaşları, kaba ve ilimci bir materyalizm üzerinde ısrar etmişlerdir. Bunun sebebini daha önce söylemiştim. Burada ifade etmek istediğim şey, daha önce materyalizmin çeşitleri konusunda yaptığımız sınıflandırmaya göre de XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi felsefi ve bilimsel bir materyalizme yakın gibi durmaktadır. Tarihsel materyalizm ise düşüncelerden zaten uzaktı. Hanioğlu'nun tabiriyle "kültür kodu"muz tarihsel ve diyalektik materyalizmi şifreleyip okumaya yetmiyordu[377]. Ben bu kültür kodunun ne anlama geldiğini daha önce söylemiştim: Kültür kodumuz bizim kültürümüz içinde oluşmuştur. Bizim kültürümüz bizim sosyal formasyonumuzun bir fonksiyonudur. Bizim sosyal formasyonumuz bizim temelimize yani bizim üretim tarzımıza dayanır. Bizim üretim tarzımız bizim doğa ile kurduğumuz ilişkidir. Bizim doğa ile kurduğumuz ilişki, kendimizle olan ilişkimizi de belirler. Kendimizle kurduğumuz ilişkinin doğa ile kurduğumuz ilişkiyle karmaşık olarak bütünleşmesi ise kültür kodumuzu tekrar tekrar belirler.

Her bilimsel çalışmanın bir sınıflandırma yaptığını biliyorum. Daha doğrusu sınıflandırma yapmak ciddi bilimsel çalışmalarda görülür. Akgün'de XIX. yüzyıl Osmanlı materyalistlerini sınıflandırmıştır[378]:

1. Sistemsiz bir şekilde hareket eden ve materyalizmin gelişmesine zemin hazırlayanlar: Hoca Tahsin Efendi (1812-1880), Beşir Fuad (1852-1887) ve Ahmet Mithat (1844-1912)
2. Materyalizmi benimseyip, sistemli ve metotlu bir şekilde yaymaya çalışanlar: Baha Tevfik (1884-1914), Suphi Ethem (1880?-1923?), Memduh Süleyman, Doktor Edhem Necdet, Celal Nuri İleri (1881-1938), Doktor Abdullah Cevdet (1869-1932), Hüseyin Hilmi (1911-2001), Dr. Tevfik Nevzat, Mustafa Suphi (1883-1921), Dr. Şefik Hüsnü (1887-1959)

---

[376] Akgün, a.g.e., s. 56-57.

[377] M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,* 1. Baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s.403.

[378] Akgün, a.g.e., s. 161.

Ben materyalizm için ölçütlerimi daha önce belirtmiştim. Buna göre materyalizmin oluşması için, varlığın maddeye dayandırılması, bütünü açıklayacak sistemli bir teorinin olması ve sistemli bir eleştiri yapılması gerekmektedir. Yalnız burada iddia edilen sistemli ve metotlu bir yayma çabasının benim bahsettiğim türde bir sistemliliği iddia ettiğini düşünmüyorum. Buradaki sistemlilik daha çok dile getirilmesine müsaade edilmiş, yayın araçlarıyla ve politikayla halka ulaşmaya çalışan bir düşünür gurubunun sistemliliğidir.

Son olarak belirtmem gerekir ki Osmanlı düşüncesinde madde pekiyi bir sicile sahip değildir. Akgün'ün de sıkça tekrar ettiği Bolay'ın tezleri baskındır ve maddecilik her zaman olduğu gibi şu şekilde anlaşılmaktadır:

> "Cemiyeti ne olduğu bilinmeyen bir madde kavramına bağlayarak bütün manevi değerleri yıkmak ve yeni bir iman şeklinde materyalizmi yayarak toplumu ahlak buhranı ve anarşi içinde yüzdürmek..."[379]

Sonuçta bugün bile merkezin diliyle konuşan merkezin memurları için materyalistler zındık ve mülhid, materyalizm ise zendeka ve ilhad hareketinden başka bir şey değildir.

---

[379] Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* s. 285.

5. SONUÇ

Bu tezde şimdiye kadar tarihsel materyalizmin slogan olarak söylenmiş olduğu “temel-üstyapı” ya da “altyapı-üstyapı” (base-superstructure) kavramlarını kullanıp, Baha Tevfik ve çevirisi Madde ve Kuvvet’i merkeze alarak Osmanlı felsefesine ve bilimine materyalist, daha doğrusu tarihsel materyalist teori ile bakmaya çalıştım.

Tarihsel materyalist teorinin temel-üstyapı benzetmesinin Osmanlı felsefe ve bilim tarihine uygulanması güç bir işti. Çünkü bu benzetme işlenmemiş, sanki doğruluğu mecburen kabul edilmiş şekilde durmaktaydı. Ayrıca gerek Marx’ın çalışmalarında gerekse Marx’tan sonra yapılan çalışmalarda, özellikle felsefe ve bilim için bu şekilde tarihsel bir yaklaşımda bulunan yoktu. Bu konu Marx ve Engels’in çalışmalarında dağınık olarak durmaktaydı. Genel olarak bu konudaki kaynaklar, Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*[380] adlı kitabından, Barry Hindess ve Paul Hirst’in yaptığı birkaç kafa karıştıran çalışmadan,[381] Jorge Larrain’in temel sayılabilecek ama tarihsel bir problemi merkeze alarak yapılmamış ve oldukça soyut kalmış kitabından[382] ve son olarak Raymond’un bilim ve felsefenin değil ama edebiyatın incelendiği zorlama bir çalışmasından[383] başka elimde ciddi sayılabilecek kaynak yoktu. Plekhanov’un ve Lenin’in yazılarında ise sadece yeri geldikçe söylenip geçiştirilmiş beylik sözler vardı.

Felsefe ve bilim tarihinde ise klasik fikirler tarihi anlayışı diyebileceğimiz, düşünceyi düşünceden, bilgiyi bilgiden, felsefeyi felsefeden çıkaran anlatımcı bir tarih anlayışı ve bunun sonucu olarak filozofları ve bilim adamlarını arka arkaya sıralayan kronolojik anlatım söz konusudur. Bugün felsefe ve bilim tarihi, diğer tarih teorilerinden ayrı olarak ele alınmaktadır. Yaşadığımız, somut, günlük hayatımızı yönlendiren ve hergün aktif olarak katıldığımız tarih başka bir yerde akıp gitmekte, felsefe ve bilim tarihi ise “sanki” kendine özgü bir yolda genel tarih teorilerinden başka bir mecrada hareket etmektedir. Bilim tarihçileri, gerçek tarihin esasında bilim tarihi olduğunu iddia etmektedirler. Tabi felsefe tarihçileri de gerçek tarihin felsefe tarihi olduğunu söylerler. Sonuçta tüm insanlığı kucaklayan genel bir tarih teorisi olmadıkça ne felsefe tarihi ne de bilim tarihi anlamlı

---

380 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi,* Çev: Sevim Belli, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 2004.

381 Barry Hindess ve Paul Hirst, *Mode of Production and Social Formation,* Tekrarbaskı, Macmillan Press, London (1. Baskı:1977) 1983 ve *Precapitalist Modes of Production*, 1975.

382 Jorge Larrain, *Marxism and Ideology,* 2. Baskı, Macmillan Education Limited, Londra 1991.

383 Raymond Williams, *Marxism and Literature,* 1. Baskı, Oxford University Press, Oxford 1977.

olabilir. Sarton'da bilim tarihinin, tarih yöntemi ile bilime yaklaşmak olduğunu söylüyor[384]. Böylece ilk önce bir tarih yöntemimin, bir tarih teorimin olması gerektiğini düşündüm. Dolayısıyla felsefe ve bilim tarihi yapmadan önce genel bir tarih teorisine sahip olmam gerektiğini anladım.

Ben bu tezde, tarihsel materyalizmi kullandım. İlk sorum şu oldu: Felsefeyle, bilimle, bilgiyle, sanatla vb.yle insan nasıl bir ilişki içindedir? Bu soruya cevap ararken, Marx'ın ve Engels'in literatürünün önemli yapıtlarını bir daha okudum. Aslında sorduğum sorunun daha geniş bir tarihsel perspektifi olduğunu anladım. Çünkü felsefe ve bilim tarihi dediğimiz şey bizleri en fazla on bin yıl geriye kadar götürülebiliyordu. Fakat bilim felsefeden eski olmalıydı. Çünkü insanlar felsefe yapmadan önce toprak kap yapmışlardı, balta ucu bilemişlerdi, kentler kurmuşlardı. Fakat bilim de geriye doğru bir yere kadar takip ediliyor sonra doğa tarihi ile karışık bir insan tarihinden söz ediliyordu. Sonuçta insanlar bugünkü anlamda bilim ve felsefe sahibi olmadan var olabilmişlerdi. Yani bugün insanı var eden şeylerin başında felsefe ve bilim geliyorsa bunların tarihi en fazla on bin yıldır. O halde felsefe tarihi ya da bilim tarihi denilince yaklaşık 500 bin yıllık insan tarihinin sadece son on bin yılından bahsedilmektedir ve 490 bin yıllık insan tarihi felsefeden ve bilimden yoksun olduğu için ve belki de felsefe ve bilime ait yazılı kayıtlar olmadığı için yok sayılmaktadır. Ama ne kadar yok sayılırsa sayılsın, yazılı olarak belgelenmemiş de olsa böyle bir tarih elbette önümüzde durmaktadır. Genel olarak felsefe tarihi ve bilim tarihi kitaplarında bir an evvel milattan önceki birkaç bin yıla gelebilmek için bu 490 bin yıllık tarih bilemediniz yarım sayfada, abartıyorsam da en fazla dört beş sayfada geçiştirmektedirler. "Bugün felsefe olmasaydı, bilim olmasaydı insanlık olmazdı" diyen felsefe ve bilim tarihçileri her ne hikmetse 490 bin yıllık insanlık tarihini görmezlikten gelmektedirler. Üstüne üstlük George Sarton'ın bilim tarihçilerinin bir antropolog[385] gibi çalışması gerektiğini söylediği halde…

Elbette, ben de Baha Tevfik'i, ünlü tercümesini, XIX. yüzyılın Osmanlı materyalizmini ve materyalistlerini anlatmadan evvel, ilk önce bu 490 bin yıllık tarihe bakmak istedim. Fakat bu, daha başka bir çalışmanın konusudur. Her ne kadar kendimi tutarak bu çalışmayı ertelesem de, kendime bu çalışmamda 490 bin yıllık insanlık tarihini de kapsayacak bir soru sormayı denedim: O halde insanın belgeli olarak hemen hemen

[384] Sarton, a.g.e., s. 26.

[385] Sarton, a.g.e., s. 72.

10 bin yıldır tanışık olduğu bilimle, felsefeyle, sanatla vb.yle ilişkisinden önce, nelerle ilişkisi vardır? O zaman okuduklarımdan ve özellikle Marx'tan yararlanarak sonuçta şu cevaba ulaştım: İnsanın her şeyden önce iki tür ilişkisi vardır ve bu ilişkiler insanın beş yüz bin yıllık tarihini de kapsamaktadırlar. Bunlardan biri insanın doğa ile olan ilişkisidir ve diğeri ise, insanın insan ile olan ilişkisidir. Eğer tarihsel materyalizm bu öncüller ile kurulsa, felsefe, bilim, sanat gibi alanların tarihi temel-üstyapı benzetmesi içinde açıklanabilir. İnsanın doğa ile ilişkisi türlü türlü olabilir. Resim yapan, dinlenen, toprağı işleyen, su taşıyan, bilim yapan, felsefe yapan tüm insanlar doğa ile ilişkidedirler. Sonuçta, bunların arasından zorunlu ilişkinin bulunması gerekir. İşte bu zorunlu ilişki aynı zamanda insanı insan yapan ilişki olmalıdır. Tarihsel materyalizme göre bu ilişki üretim ilişkisidir. İnsan Marx'ın dediği gibi doğa ile zorunlu olarak üretim ilişkisi kurmaktadır. Bu sebeple temel-üstyapı benzetmesinde, temel insanın doğa ile kurduğu üretim ilişkisi olarak alınmıştır. Tezin muhtelif yerlerinde de bahsettiğimiz gibi, insanın doğa ile bir kez zorunlu üretim ilişkisi kurması yeterli değildir. İnsanın varlığını devam ettirebilmesi için bu üretim ilişkisin her an, her gün, her ay, her yıl devam ettirmelidir. Yani doğa ile kurulması zorunlu olan üretim ilişkisi kesintisiz bir şekilde yeniden kurulmalıdır. O halde, bu ilişkinin yeniden kurulması için insanın insanla ilişkiye girmesi ve doğa ile zorunlu olarak kurduğu üretim ilişkisini yeniden, ömrü boyunca, kendisinden sonra gelen nesiller için tekrar tekrar kurması gerekir. İşte insanın doğa ile kurduğu zorunlu üretim ilişkisinin yeniden üretilmesi için insanın insan ile kurduğu bu ilişkinin içinde felsefe, bilim, sanat gibi diğer ilişkiler yer alabilir ve işte bunlar da üstyapı öğelerini oluştururlar.

Ben bu tezde, temeli üretim ilişkisi, üstyapıyı da insanın insan ile olan tüm ilişkileri olarak ele aldım. Konuyu daha teknik bir dille ifade edersek, temeli, 1970'lı yıllarda yoğun şekilde kullanılan "üretim tarzı" olarak düşündüm. Üstyapı bir toplumun üretim tarzının gerektirdiği tüm insani ilişkiler olarak düşündüm. Tüm bunların oluşturduğu karmaşık toplumsal yapıya ise sosyal formasyon dedim.

Sıra Osmanlı toplumunu tarihsel materyalizmin bu kavramları ile anlamaya gelince, Osmanlı toplumunun temelinin, yani üretim tarzının toprak ile kurulan üretim ilişkisine dayalı olup, "tribüter" başka bir değişle haraççı üretim tarzı olduğunu bulguladım. Bu üretim tarzı Osmanlı'nın ömrü boyunca sürmüştü ve bugün de hala kalıntılar halinde devam etmektedir. Bu üretim tarzının sahip olduğu sosyal formasyon ise merkeziyetçi, yönetene öncelik veren, padişah-asker-alim üçlüsünün ve bunlara bağlı memur ordusunun yönetim biçimine dayalı, yöneten dışındaki reayayı toprağa bağlı kalmaya zorlayan ve merkezin dışındaki tüm iktidar odaklarını hemen iğdişleştiren bir sosyal formasyondu. Dolayısıyla Osmanlı'nın yaptığı bilim ve felsefe haraççı üretim tarzına ve işte bu haraççı

üretim tarzına dayalı insan-insan ilişkisine ve tüm bunların toplamından oluşan Doğu'lu toplumlara özgü bir sosyal formasyona dayanıyordu.

Şimdi yukarıda kısaca, teorisini, yöntemini, bulgularını ve iddiasını özetlediğim bu tezin sonuçlarını aşağıda maddeler halinde sıralıyorum:

1. Bugün klasik fikirler tarihine göre yapılan felsefe tarihi ve bilim tarihi yazını sorunludur, eksiktir ve insan pratiğinden kopmuştur. Klasik fikirler tarihi anlayışı salt düşünce alanında bir gelişimi ele almaktadır. Oysa bahsedilen düşünceler, felsefeler ve bilimler insanın son 10 bin yılına ait olup bütün insanlık tarihini kapsamamaktadır. Felsefeyi ve bilimi oluşturan bilinç toplumsal bir üründür, klasik fikirler tarihinde bahsedildiği gibi kişilerin bir ürünü değildir.
2. Felsefe ve bilim tarihi, pozitif bilimlerin kendisinden ve toplumsal pratikten kopmuştur. Batı'da ve Doğu'da yerel sınırlrına hapsolmuştur. Felsefenin ve bilimin diyalektik olan bütün ilişkileri bir kenara bırakılmıştır.
3. Bugün felsefe ve bilim tarihi toplumsal değişmeden bahsettiği halde bu alanların tarihini yapabilmek için ne Spencer'in evrim modeli, ne de Marx'ın çatışma modeli tam olarak kullanılmaktadır. Bu da tam bir teorisizliği ve tarihsel bir modelden yoksunluğu beraberinde getirmektedir. Zorunlu ve belirleyeci gerçek nedenlerin ne olduğu tam olarak söylenememektedir.
4. Bilim tarihi kitapları genel bir tarih teorisinden yoksundur. Karışıktır. Tarih teorisi olarak verilenlerse kafa karıştırıcı, soyut, belirli bir problemin etrafında oluşmuş değillerdir. Her bilim tarihçisinin (felsefe tarihçilerini de katabiliriz) kendine göre fikirleri varmış gibi durmakta, ama bütün kitaplar sanki tek elden çıkmış gibi aynı şeyleri söylemektedir. Hatta Linberg gibi bilim tarihçileri en sonunda teori vasıflarını çoktan terketmiş eklektik düşüncelere varmaktadırlar.
5. Osmanlı dönemine ait felsefe ve bilim tarihi literatürü de aynı sorunlarla boğuşmaktadır. Bu sorunlardan ilki içsel-dışsal tarih anlayışları üzerine yoğunlaşmaktadır. İçsel ya da dışsal tarih anlayışı felsefe ve bilim tarihimize yeni hiçbir şey katmamıştır. Kafaları daha çok karıştırmıştır. Zaten bu içsel ve dışsal tarih anlayışına sahip anlamlı bir tarihçilik de yapılamaz.
6. Felsefe ve bilim tarihi literatüründe görülen "...miş olsaydı" türünden iddialar tevatür yaratmaktan başka hiçbir şeye yaramamaktadır.

7. Felsefe ve bilim tarihi yazınımız teorisizdir. Dolayısıyla, neden-sonuç ilişkileri kurulamamaktadır. Teorisizliğin en büyük nedeni olarak gösterilen “Osmanlı metinlerinin tam olarak okunmaması ve ortaya çıkarılmaması” hadisesi ise daha büyük bir teorisizlik ve düşüncesizliktir.

8. Bugün felsefe ve bilim tarihini en iyi anlatacak model Marx’ın tarihsel çatışma modeli, tarihsel materyalizm ve temel-üstyapı ilişkisidir. Eğer temel-üstyapı ilişkisi anlatılırken “Altyapı mı üstyapıyı belirler üstyapı mı altyapıyı belirler? Gerçekte, her ikisi de birbirini belirler” gibi ne anlattığı belli olmayan bir önvarsayımla ve sözlük anlamlarıyla yola çıkılmazsa, temelin ve üstyapının ne oldukları belirli bir problemin maddi arkaplanı ile açıklanırsa temelin üstyapıyı oluşturduğu, felsefenin, bilimin, sanatın ve benzer üstyapı öğelerinin temel tarafından biçimlendirildiği ortaya çıkar. Temel bir toplumda zorunlu olarak kurulan insan-doğa ilişkisidir, yani üretim tarzıdır; iksisattan, sanayiden, üretimden, çanak-çömlek yapmaktan, para kazanmaktan daha başka bir şeydir. Üstyapı ise bu üretim tarzına göre biçimlenmiş insan-insan ilişkisidir; memur-amir, kaçan-kovalayan, ölen-öldüren, sömürülen-sömüren ilişkisinden daha başka bir şeydir. Bunların karmaşık birliği ise sosyal formasyondur.

9. Bugün felsefe ve bilim tarihçileri temel-üstyapı şemasıyla hareket ederek tarihsel materyalizmi hemen hemen hiç kullanmamışlardır. Temeli yanlış bir şekilde düşünmüşler; iktisat, ticaret, sanayi, üretim gibi faaliyetler olarak ele almışlardır. Temel-üstyapı şeması ile biçimlenmiş tarihsel materyalizme Sovyetlerin kısır ve ahmakça ideolojisiyle ve materyalist versiyonuyla bakmışlardır. Neredeyse en sonunda “temel”i bir bilim adamının kazandığı para ile bir tutmuşlardır.

10. Osmanlı toplumunun üretim tarzı hemen bütün Doğu toplumlarında görülen insanlarının zorunlu olarak Doğa ile kurduğu ilişkiyi toprakla kurulan ilişkiye çeviren harççı (tribüter) üretim tarzıdır. Osmanlı toplumunun üstyapısı (bilimi, edebiyatı, felsefesi vb.), tribüter üretim tarzına göre biçimlenmiş ve gelişmiştir. Toprakta özel mülkiyetin olmaması, artı ürünün devlet dışında tasarruf edilememesi, köylü sınıfının basit yeniden üretim yapması, sosyal artığın merkezi bir yönetime ve lüks harcamaya devredilmesi, merkezin dışında iktidar olabilecek yeni bir örgütlenmenin (yeni bir sınıf, yeni bir fikir anlayışı gibi) oluşamaması, artı ürünü kendine toplayıp dağıtan siyasi merkeziyetçiliğin fikirsel, ruhsal, psikolojik vb. her nevi merkeziyetçiliğe dönüştürülmesi, artı

ürün kaynaklarının sadece toprağı işleyen reaya ve ganimet savaş gelirlerine bağlanması, merkez-merkezkaç (devlet-halk, aydınlar-sürü, yöneten-yönetilen gibi) güçlerin oluşması ve bu güçlerin her zaman merkezi kuvvetlendirecek şekilde yönetilmesi, merkezin dışındaki tüm yeni oluşumların iğdiş edilmesi, saydam sömürünün mistifikasyonu için din/siyaset/kulluk/yabancılaşma gibi öğelerin merkez tarafından ezici bir şekilde kullanılması, devletin tek varlık alanı olarak kabul edilmesi gibi bu tezde önemle üzerinde durduğum sosyal gerçekler ise karmaşık sosyal formasyonun kendisidir.

11. Osmanlı sosyal formasyonunda din belirleyici öğe değildir. Belirleyici öğe, tüm prekapitalist sosyal formasyonlarda görüldüğü şekilde, dini ideolojik hale getiren politikadır. Bu sebeple felsefeyi ve bilimi belirleyen şey din değil haraççı üretim tarzına dayanmış politikadır. Bu anlamda Osmanlı'da politik bir alet olarak kullanılan İslâmîyet dini merkezi güçlendirmeyecek ve var olan haraççı üretim tarzını desteklemeyecek her türlü felsefeyi, bilimi, bilgiyi ve daha dar anlamda felsefe ve bilim yapma özgürlüğünü bile hoş görmemiştir; bastırmıştır ve yoketmiştir.

12. Özellikle XIX. yüzyılda yapılan yenilikler Osmanlı Devleti, merkezi, yöneticisi, paşası, padişahı vb.leri için ilerleme sayılabilir. Çünkü onlar ilerlemişler, daha da zenginleşmişler, felsefe, bilim ve bilgi sahibi olmuşlardır. Ama Osmanlı toplumu için yapılan bu yeniliklerin bir ilerleme olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü toplum, kendisini geliştirecek ve yenilik yapacak yeni bir sınıftan mahrumdur. Çünkü Osmanlı'da yeni sayılanlar Osmanlı toplumunun içinden çıkmış yeni bir sınıfın eseri değildir. Çünkü eski sınıflarla sadece felsefe, bilim, dil, okul, teknik gibi ithalatlar yaparak sosyal formasyon ve üretim tarzı değiştirilemediği gibi, ileri de gidilemez. Çünkü ilerlemek ve gerilemek gibi kavramlar sınıfsaldır; bu kavramlar üzerine yapılacak çözümlemenin aynı zamanda sınıfsal bir çözümleme olması gerekir.

13. Osmanlı'da felsefe, bilim ve salt düşünce olarak kabul edilenler dahil tüm üstyapısal öğeler sosyal formasyon tarafından biçimlenen, sınıfsal ve var olan üretim tarzını destekleyici niteliktedir. Örneğin Osmanlı toplumunda "akli" olabilecek her şey merkezin desteklediği "nakli" öğelere çevrilmektedir. Özgür bir kafanın teorik bir keşifle ya da kabulle ortaya koyacağı "neden-sonuç" ilişkileri merkezin iktidarını zayıflattığı için hemen "niçin-sonuç" ilişkilerine

dönüştürülmektedir. Dolayısıyla sadece merkezi kuvvetlendiren siyaset ve ahlak öğretilerinde özgünlük yaratılabilmiştir.

14. Osmanlı'da felsefe de bilim de vardır. "Osmanlı'da felsefe ve bilim yoktur" gibi anlamsız bir konuyu tartışmaya bile değmez. Önemli olan felsefenin ve bilimin varlığı değil, zaten varolan bu felsefenin ve bilimin niteliklerini tartışabilmektir. Bizim felsefemizin ve bilimimizin varlığı ve nitelikleri Avrupalı "zeki" kardeşlerimize bağlı değildir.

15. Osmanlı'da eğitimin değiştirci rolünün olduğunun söylenmesi anlamsızdır. İthal hocalarla ve ithal kurumlarla merkezin istediği şekilde değiştirilen bir eğitimin, Osmanlı toplumunu değiştireceği düşünülemez. Değişim ancak topyekün yeni bir sınıfın yeni bir üretim tarzını dayatmasıyla mümkün olabilir. Aynı şekilde ithal edilen felsefenin ve bilimin de değiştiriciliği mümkün değildir.

16. Osmanlı'da dil sorunu yabancılaşma sorunudur. Kendine bile yabancılaşmak zorunda olan bir merkezin kendi dilini kabul etmesi mümkün değildir.

17. Osmanlı felsefesi ve bilimi "demirci zihniyeti"ne göre işletilmiştir. Merkezin pratik yaranına olabilecek her türlü felsefe, bilim, sanat, edebiyat yaratılmıştır ya da ithal edilmiştir.

18. Osmanlı felsefe ve bilim tarihinde ittihat, terakki, teceddüd, muasırlaşma, kalkınma, batılılaşma, çağ atlama olarak görülen bilimsel yeniliklerin askerler tarafından getirildiğini söylemek tam bir pozitivist safdilliktir. Çünkü ister askerler olsun, ister seyfiyye olsun, bu askeri örgütlenme merkezi iktadarın yanındadır; merkezi güçlendirmek için geliştirilen politikaların aracı durumdadır. Askerlerden gelen yenilikler, merkezi yenilemek, yerleşik üretim tarzını güçlendirmek, değilse zenginliği merkezin lehine dönüştürmek için yapılırlar.

19. Osmanlı materyalizminin ve bugünkü materyalizmin muhasebesini yapmak zorunda olduğu üç kavram tespit edilmiştir: "Zındık ve Mülhid", "Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Mevcut" ve "Kutb-Mehdi" kavramları ile hesaplaşılmadan materyalist olunamaz. Çünkü materyalistler zındık ve mülhid dairesi içinde yer alan Alevilik gibi diğer fikirlerden ve haraççı üretim tarzını destekleyen merkez karşıtı tüm unsurlardan farklı olan yönlerini, yerlerini ve varıklarını ortaya koymak zorundadırlar. Merkezin daire dışı saydığı materyalistler, kendi varlıkları için dairelerini oluşturmalıdırlar. İkincisi, Vahdet-i Vücud'dan Vahdet-i

Mevcud'da varan merkezkaç görüşlerden kendilerini ayırmalıdırlar. Bugün Baha Tevfik'in de Haeckel'den çevirdiği Vahdet-i Mevcud" öğretisinin materyalist bileşenleri, merkezin kabul ettiği pasif pozitivist ve bireyci unsurlardan temizlenmeli, merkezin karşısındaki gerçek ve özgür bireysel kimliğine ve Mevcud'una kavuşturulmalıdır. Üçüncüsü, merkeze alternatif olarak ortaya konan merkez niteliğindeki kutb-mehdi kavramının materyalist öğelere tam olarak çevrilmesi ve merkezin alternatifi olmaktan çok maddi bir değişimin aracı haline getirilmesi gerekmektedir. Kendi iç hesaplaşmasını yapmayan "maddiyyun mezhebi"nin gerçekten materyalist olduğunun söylenemeyeceği ortaya çıkmıştır.

20. XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi, materyalizmin Batı'daki olmasa olmaz ölçülerine uymamaktadır. Yani varlığın kaynağını elle tutulur bir maddi öğeye, varoluşu açıklayabilecek varlığın kaynağından çıkan teorik ve sistemli bir yapıya, bu teorik ve sistemlilik içinde kalarak yapılacak etraflıca eleştiriye dayanmamaktadır. Baha Tevfik de Batı ölçülerinde bir materyalist değildir. Bizim Batı ölçülerine uygun taklitçi materyalistler olmamız da anlamsızdır. Kendi özgün materyalizmimizi kendi kaynaklarımıza dayanarak ve kendimizi Batı materyalizminin pozitif yanları ile her an kıyaslayıp düzelterek oluşturmamız gerekmektedir.

21. Baha Tevfik'in tercüme ve telif eserleri ve yazıları incelenecek olursa, siyaset, felsefe ve edebiyat ağırlıklı oldukları görülür. Entelektüelimiz, uzun vadede felsefenin ve edebiyatın değiştiriciliğine; kısa vadede ise siyasetin ve edebiyatın değiştiriciliğine inanmıştır. Demek ki XIX. yüzyılda ilmiye ve seyfiyye sınıfından uzak duran bir sivilin elinde değiştirci araçlar olarak siyaset, edebiyat ve felsefe bulunmaktadır. Siyasetle toplumu, edebiyatla (ahlakla) insanı ve felsefe ile de uzun vadede fikirleri ve zihniyeti değiştirmek istemiştir. XIX. yüzyılın genel entelektüel hastalığı materyalist Baha Tevfik'te bile vardır: Temele hiç dokunmadan üstyapılarla değişimi sağlayabilmek.

22. Baha Tevfik de bütünsel bir materyalist anlayışa sahip değildir. Varlık'ın temeline elle tutulur bir öğeyi, varoluşu açıklayabilmek için sistemli ve teorik bir yapıyı ve bu sistemli ve teorik yapıyla tutarlı olabilecek sistemli bir eleştiriyi yapamamıştır. Bu sebeple merkeziyetçi yapının dinini, ahlakını, bilimini, felsefesini, sanatını vb.lerini hakiki bir dönüşüme uğratması beklenemez.

23. Pozitivisttir; çünkü merkezin, merkezin karşısında duran zındık ve mülhidler için parçalanmak istenen bir dünyada, maddenin bütünsel bir bakışından çok, maddenin parçalanmış anlık durumlarının yüzeysel olarak incelemesi yapılabilir. Kendisine açık kalan tek kapı olan vahdet-i mevcud yaklaşımına ise Haeckelci olarak yaklaşmış, bütünsellikten ziyade bilimlerin anlık bulgularına dayalı bir materyalizmi savunmak istemiştir. Vahdet-i mevcud'un bütünsel anlayışına yabancı olan ya da sığınmak istemeyen durumlarda ise Darwinciliği veya biyolojik materyalizmi seçerek daha naturalist bir sistemi kabul etmeye çalışmıştır. Pozitivizm, biyolojik materyalizm, naturalizm arasında bocalayıp durmuştur.

24. Maddeye bakışında nasıl ki maddeleri sistemsiz bir şekilde ele almışsa, Baha Tevfik insana bakışta da sistemsizdir. Zaten değişimi kavrayamamıştır. Genel olarak ahlaki yargılara saldırsa da anarşist ve bireyi kendi içine kapalı bir şekilde düşünmüş ve bu şekilde de Osmanlı merkeziyetçiliğinin atomlaştırıcı tuzağına düşmüştür.

25. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil'in Büchner'den çevirdiği *Madde ve Kuvvet* ise esasında materyalist olarak bile kabul edilmeyen Büchner'in materyalist bile sayılamayan en popüler eseridir. Bilim yapmak, "Allah yoktur" demek, her türlü ahlaki değeri parçalamak materyalistlik değildir. Zaten eserin büyük bir kısmı slogan şeklindedir; alıntıdır ve o günkü bilimsel verilere dayandığı için bugün okunamayacak düzeydedir. Dolayısıyla, Baha Tevfik'in yaratmak istediği uzun vadeli materyalist etki, eserin özellikleri sebebiyle çok kısa sürede yokolmuştur. Fakat 30 yaşına kadar yaşamış bir sivil entelektüelin bu çeviriyi yapması, siyasi, dini ve askeri otoriteyle çok ince manevralarla anlaşması, çevirinin içeriği de düşünüldüğünde çok cesurca ve aydınlık dolu bir sivil başkaldırıdır.

26. Osmanlı materyalizmine ilişkin iddia edilen tezler, varolduğu iddia edilen Osmanlı materyalizmini derinliğine anlamaktan daha çok ithal edilen materyalizme karşı oluşmuş ve ithal edilen materyalizmi yeteri kadar anlamamış olan dinsel (İslâmîyet'e dayalı) tepkilerin iddialarına dayanmaktadır.

27. XIX. yüzyıl materyalizmi özgün değildir, başarısızdır. İthal edilmeye çalışılan ve yer yer kaynağının özgünlüğünü bile kaybeden bir materyalizmdir. Bu

özgün olmayan materyalizm izole olan İslâm Dünyası'nın ya da Osmanlı'nın anlayışından kaynaklandığı defalarca söylenmiştir:

> "İslâm Dünyası'ndaki bu izole olma, kayıtsızlık Avrupa'da gerçekleştirilen teknik ilerlemelerden habersiz olma anlamına da gelmiyordu. Ancak bilim ve teknoloji arasındaki karşılıklı ilişki anlaşılmamış ve bilim temeli gözardı edilerek sadece teknoloji getirilmeye çalışılmış, böylece başarısızlık baştan garanti edilmişti."[386]

Ben sonuçta bunun sadece bilim ve teknoloji ile karşılıklı ilişkide aranmaması gerektiği kanısındayım. Çünkü esasında daha önce de belirttiğimiz gibi transfer ettiğimiz şey sadece bilimin, teknolojinin, felsefenin transferi değil bir uygarlığın transferidir ve XX. yüzyılın bence en büyük arkeologundan yapılmış aşağıdaki alıntı okunursa, yapılan uygarlık transferlerinin ne kadar çaresizce bir şey olduğu anlaşılır:

> "Üstelik daha üstün bir uygarlık, tümüyle benimsenip sindirilemez: bu uygarlığı alan insanlar, yeni kültür donatımı içinden gereksindikleri ve sindirebilecekleri bir kaç unsuru seçerler. Örneğin, yazıyı öğrenmeden ya da yazının gerekli olduğu ticaret örgütünü kurmadan, metalurji öğrenilebilir ve silah yapımı için yeterince hammadde edinilebilir. İşte bu nedenle ortaya çeşitli uygarlık düzeyleri çıkar, uygarlığın kökeni olan özeklerin ölçütlerinden sapılır. Bu değişik düzeylerdeki uygarlıklar, ilk özeklerin çevresine, bölgeler biçiminde sıralanır"[387]

28. Sonuç olarak "Baha Tevfik'in de savunduğu bu materyalizmle geliştik mi, ilerledik mi?" sorusunun cevabı aranabilir. "Geliştik mi?" sorusunu sormak bilimsel bir davranış gibi durmamaktadır[388]. En azından materyalizm, materyalizmin katkıları ve materyalistler söz konusu olduğunda gelişme konusunda şunları söyleyebiliriz: Eğer"gelişmek demek yaşam çabasında başarılı olmak"[389] demekse; eğer bir tarihçinin gelişme kavramını bir biyoloğun gelişme kavramı ile eş tutarsak ve buna mukabil olarak Türkiye'de hala materyalizmi savunan yaşayanlar varsa geliştik demektir. Ama örneğin arkeologlara göre bir gelişme kavramı alacaksak ve gelişmeye "gelişmenin somut kanıtları olarak görünen yeni buluşlar ve yenilikler gerçekte sosyal

---

[386] Melek Dosay Gökdoğan, "İslâm Dünyası'nda Bir Bilim Rönesansı İhtiyacı ve Koşulları", *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik içinde*, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2008, s.66.

[387] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.129.

[388] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.11.

[389] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.15.

geleneklerde oluşturulan yeniliklerin elle tutulur birimi ve anlatımıdır"[390] diyeceksek kendimizi daha az gelişmiş sayabiliriz. Dahası, eğer gelişmenin başarısını daha ekonomik olarak göreceksek ve "türümüzün çoğalmasını ve böylece de biyolojik başarısını sağlayan da bu ekonomidir"[391] diyeceksek yerimizde duruyoruz, gelişmedik diyebiliriz.

29. Doğu toplumları için daha genel bir sonuç yazalım: Haraca dayalı bir düzende, felsefe, bilim, sanat gibi özgür kafaların ürünleri yokolur. Üretim tarzı haraççı olan ve sosyal formasyonu da haraca dayalı düzeni destekleyen bir toplumda felsefe ve bilim ölür, gelişme durur. Bu iddialar yeni değildir. Gordon Childe'a aittir. Gordon Childe aynı Osmanlı İmparatorluğu gibi halkın ekonomik düşüşüne,[392] zenginliğin bir avuç yöneten insanın elinde toplanmasına ve aşağı sınıfların oluşmasına,[393] yöneticilerin bilimi desteklememesine,[394] bilginin özgünlüğünü ve özgürlüğünü kaybetmesine,[395] düşüncelerin batıla yönelmesine,[396] karanlık ve başarısız bir militarizme,[397] kendi halkını bile yağmalayan profesyonel haraççı orduya,[398] devletin bir "haraç toplama makinesine"[399] dönüştürülmesine ve en önemlisi büyünün bilime tercih edilmesine[400] neden olan haraca dayalı imparatorlukların devrimlerle kurulmasından sonra Doğu toplumlarındaki gelişmeyi şu şekilde anlatmaktadır:

> "Kentsel devrimden önce, oldukça yoksul ve cahil toplumlar, insanın gelişimine çok önemli katkılarda bulunmuştur. M.Ö. 3000 yıllarından önceki iki bin yıllık sürede uygulamalı bilimlerde öylesine buluşlar olmuştur ki, bunlar duğrudan doğruya, ya

---

[390] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.29.

[391] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.32.

[392] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.159.

[393] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.160.

[394] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.160.

[395] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.160.

[396] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.161.

[397] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.162.

[398] Childe, *Tarihte Neler Oldu,* s.110.

[399] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* ss.162-163.

[400] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.164.

da dolaylı olarak milyonlarca insanın gönencini etkilemiş ve gözle görülür biçimde, çoğalmasını kolaylaştırarak insanlık türünün biyolojik esenliğini artırmıştır."

"Devrimden önce on beş buluş yapılmışken, devrimden sonra sadece dört buluş yapılabilmiştir. Demek ki daha önceki gelişme süreci birçok yerde yavaşlamış ve durmuştur.[401]

30. Osmanlı toplumu ve XIX. yüzyıl materyalizmi için daha özel bir sonuç yazalım: Osmanlı toplumu aynı Doğu toplumları gibi halkı fakir olan, zenginliği bir avuç yöneten insanın elinde bulunan, yöneticilerinin özgür bilimi desteklemediği, alimlerinin batılla uğraştığı, karanlık, başarısız ve kendi halkını bile yağmalayan asker sınıfına sahip ve büyünün bilime tercih edildiği haraççı bir imparatorluktur. XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizmi, işte bu olumsuz vasıflarla batan imparatorluğun merkezi yönetiminin zayıfladığı bir zamanda ortaya çıkan korkak ve beceriksiz bir düşüncedir. Kendi köklerine bakamamıştır.

[401] Childe, *Kendini Yaratan İnsan,* s.158.

KAYNAKLAR

"Büchner, Ludwig", *AnaBritannica,* 5. Cilt, 15. Baskı, Ana Yayıncılık, İstanbul 2000, s.201.

"Maddecilik", *AnaBrittanica,* 15. Cilt, 15. Baskı, Ana Yayıncılık, İstanbul 2000, s.121-122.

Adıvar, A., *Osmanlı Türklerinde İlim,* Yay. Haz.: Aykut Kazancıgil ve Sevim Tekeli, Geliştirilmiş 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Akgün, M., *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri,* Başbakanlık Basımevi, Ankara 1988.

Alkan, M., *Siyasal Düşüncenin Dünyevileşmesi "İlim"den "Bilim"e Geçişin Kritik Evreleri Osmanlı Materyalizmi ve Baha Tevfik,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1988.

Ateş, M., *Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2004.

Bağcı, R., *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1994.

Bağcı, R., *Baha Tevfik'in Hayatı,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1987.

Başkaya, F., *Yediyüz,* 1. Baskı, Ütopya Yayınevi, Ankara 1999.

Bhaskar, R., "Materyalizm", *Marxist Düşünce Sözlüğü,* Çev: Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s.406-411.

Bolay, S., *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe,* 1. Baskı, Akçağ Basım Yayım, Ankara 2005.

Bolay, S., *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* 1. Baskı, Yağmur Yayınları, İstanbul 1967.

Burke, P., *Tarih ve Toplumsal Kuram,* Çev: Mete Tunçay, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Büchner, L., *Madde ve Kuvvet,* Fransızca 12. Baskısından Çev: Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, 1, [baskı numarası bilinmiyor], Dersaadet Kütüphanesi, İstanbul [yayın tarihi belli değil].

Childe, V., *Kendini Yaratan İnsan,* Çev.:Filiz Ofluoğlu, 3. Baskı, Varlık Yayınları, İstanbul 1988.

Childe, G., *Tarihte Neler Oldu,* Çev: Mete Tunçay ve Alaeddin Şenel, 5. Baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul 1990.

Demir, R., *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı,* 1. Baskı, Epos Yayınları, Ankara 2001.

Demir, R., *Philosophia Ottomanica,* 1. Cilt, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2005.

Demir, R., *Philosophia Ottomanica,* 2. Cilt, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2005.

Demir, R., *Philosophia Ottomanica,* 3. Cilt, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2007.

Friedmann, J., *Planning in The Public Domain: From Knowledge to Action,* 1.Baskı, Princeton University Press, New Jersey (ABD) 1987.

Gower, B., *Scientific Method: An Historical and Philosophical Introduction ,* 1. Baskı, Routletge Press, London 1997.

Gökdoğan, M., "İslâm Dünyası'nda Bir Bilim Rönesansı İhtiyacı ve Koşulları", *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik içinde,* 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2008), ss.61-67.

Güven, B., *Aydınlanması Ahlak Anlayışı ve Türk Düşüncesine Etkileri: Baha Tevfik Örneği,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2003.

Hall, A., *The Revolution in Science,* 5. Baskı, Longman Group UK Limited, NewYork 1989.

Hanioğlu, M., *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi,* 1. Baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981.

Hindess, B. ve Hirst, P., *Mode of Production and Social Formation,* Tekrarbaskı, Macmillan Press, London (1. Baskı:1977) 1983.

Hook, S., "Materialism", *Encyclopedia of Social Sciences,* 9. Cilt, Macmillan, New York 1948, s.209-220.

Hunt, E., *İktisadi Düşünce Tarihi,* Çev: Müfit Günay, 1. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.

İhsanoğlu, E., *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna,* 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Karakuş, R., *1908-1930 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Rolü: Felsefe Serüvenimiz,* 1. Baskı, Seyran Kitap, İstanbul 1995.

Kazancıgil, A., *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji,* 1. Baskı, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007.

Keskinok, H., ve Ersoy, M., (Der.), *Üretim Tarzlarının Eklemlenmesi Üzerine,* 1. Baskı, Birey ve Toplum, Ankara 1984.

Korsch, K., *Marksizm ve Felsefe,* Çev: Yılmaz Öner, 1. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul 1991.

Küçük, Y., *Aydın Üzerine Tezler,* 1. Cilt, 3. Baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul 1990.

Küçük, Y., *Aydın Üzerine Tezler,* 2. Cilt, 2. Baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul 1985.

Lambert, K. ve Brittan, G., *An ıntroduction to Philosophy of Science,* 4. Baskı, Ridgeview Publishing Company, California 1992.

Lange, F., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi,* Çev: Ahmet Arslan, 2. Cilt, 1. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

Lange, F., *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştrisi,* Çev: Ahmet Arslan, 1. Cilt, 1. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

Larrain, J., *Marxism and Ideology,* 2. Baskı, Macmillan Education Limited, Londra 1991.

Larrain, J., "Temel ve Üstyapı", *Marxist Düşünce Sözlüğü,* Çev: Ahmet Gürata, 1. Baskı, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1993, s.558-561.

Lindberg, D., *The Beginnings of Western Science,* 1. Baskı, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

Losee, J., *A Historical Introduction To The Philosophy Of Science,* 3. Baskı, Oxford University Press, Oxford 1993.

Mardin, Ş., *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri,* 13. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Marx, Karl. ve Engels, F., *Alman İdeolojisi,* Çev: Sevim Belli, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 2004.

Marx, K., *Felsefenin Sefaleti,* Çev: Ahmet Kardam, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 1999.

Marx, K., *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,* Çev: Sevim Belli, 1. Baskı, Sol Yayınları, Ankara 1976.

Morin, E., *Avrupa'yı Düşünmek,* Çev: Şirin Tekeli, 1. Baskı, Afa Yayınları, İstanbul 1988.

Morin, E., *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi,* Çev: Hüsnü Dilli, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.

Ocak, A., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* 3. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.

Rosenthal, M., ve Yudin, P., "Pozitivizm", *Materyalist Felsefe Sözlüğü,* Çev: Enver Aytekin ve Aziz Çalışlar, 4. Baskı, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1972, s.388-389.

Sarton, G., *Bilim Tarihinde Yöntem,* Der.: Remzi Demir, 1. Baskı, Doruk Yayımcılık, Ankara 1997.

Sayılı, A., "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri: (Avrupa ile Mukayese)", *Araştırma,* 1. Cilt, 1. Sayı (1963), ss.s. 5-69.

Tekeli, İ. ve İlkin, S., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü,* 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999.

Toku, N., *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe,* Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Topdemir, H., *Işığın Öyküsü,* 1. Baskı, TÜBİTAK, Ankara 2007.

Unat, Y., Ed., *Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik,* 1. Baskı, Lotus Yayınevi, Ankara 2008.

Ülken, H., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 7. Baskı, Ülken Yayınları, [yer yok] 2001.

Williams, R., *Marxism and Literature,* 1. Baskı, Oxford University Press, Oxford 1977.

ÖZET

Bu tez XIX. yüzyılda Osmanlı düşünce dünyasında gelişen materyalist düşünceye, tarihsel materyalist bir bakışın ürünüdür; özellikle Baha Tevfik'in çalışmaları ve bu çalışmaların içinde güzide bir yeri bulunan *Madde ve Kuvvet* adlı çevirisi etrafında yoğunlaşmıştır. Tezde tarihsel materyalizm teorisinin "temel(altyapı)-üstyapı" kavramlaştırması kullanılmıştır. Temel-üstyapı kavramlaştırmasının ışığında, gerek Batı'da ve gerekse Türkiye'deki felsefe ve bilim tarihinin yazını eleştirilmiş; Osmanlı toplumsal düzenine, daha teknik bir terimle sosyal formasyonuna bir bütün olarak bakılarak felsefenin ve bilimin Osmanlı temelinin bir ürünü olduğu gösterilmeye çalışmıştır. Bu nedenle, XIX. yüzyıl Osmanlı materyalizminin de Osmanlı toplumunun temelinden ayrı düşünülemeyeceği ortaya çıkarılmıştır. Bu bağlamda, Türkiye'deki materyalizmin kendi düşünce köklerinden koparıldığında anlamsızlaştığı, Batı'da materyalizmi materyalizm haline getiren öğelerden uzaklaştığı görülmektedir. Son olarak felsefe ve bilim tarihinin George Sarton'un koyduğu başlangıç ilkelerine sahip çıkılarak ve tarihsel materyalist teori derinleştirilerek yeni baştan yazılması gerektiği iddia edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: materyalizm, tarihsel materyalizm, temel(altyapı)-üstyapı, üretim tarzı, sosyal formasyon, bilim tarihi, Osmanlı materyalizmi, Baha Tevfik

ABSTRACT

This thesis is about Ottoman history of philosophy and Ottoman history of science, especially focused on the studies of Baha Tevfik and his famous translation named "Madde ve Kuvvet". Conceptualization is based on historical materialism and the thought of "base-superstructure". Firstly, literature about history of philosophy and science, not only in the West but also in Turkey, has been critisized; secondly it has been tried to demonstrate that philosophy and science emerged from base of the society and formated as means of organising social activity in superstructure. This materialistic thought has been applied for Ottoman philosopy and science. As a result, Ottoman thought cannot be alianate from base of the Ottoman's society. In this context, if the materialism in Ottoman society is turned a blind eye to its social base, it becomes nonsense and is alienated to its attributes. Finally, it is claimed that philosophy and history of science must be re-written with re-adopting the beginning and original conceptions assumed by George Sarton and being more profound on historical materialism.

Key words: materialism, historical materialism, base-superstructure, mode of production, social formation, history of science, Ottoman materialism, Baha Tevfik.